Digitized by Google

Digitized by Google

Das Weſen

des

Chriſtenthums

von

Ludwig Feuerbach.

BIBL. LOT. LAUSAN
LIBERTE ET PATRIE
V
196.

Leipzig:
Otto Wigand.
1841.

Digitized by Google

Vorwort.

Die in verſchiedenen Arbeiten zerſtreuten, meiſt nur gelegentlichen, aphoriſtiſchen und polemiſchen Gedanken des Verfaſſers über Religion und Chriſtenthum, Theologie und ſpeculative Religionsphiloſophie findet der geneigte und ungeneigte Leſer im vorliegendem Werke concentrirt, aber jetzt ausgebildet, durchgeführt, begründet — conſervirt und reformirt, beſchränkt und erweitert, gemäßigt und geſchärft, je nachdem es eben ſachgemäß und folglich nothwendig war, aber keineswegs wohlgemerkt! vollſtändig erſchöpft und zwar ſchon aus dem Grunde nicht, weil der Verfaſſer, abgeneigt allen nebuloſen Allgemeinheiten, wie bei allen ſeinen Schriften, ſo auch bei dieſer nur ein ganz beſtimmtes Thema verfolgte.

Vorliegendes Werk enthält die Elemente wohlgemerkt! nur die und zwar kritiſchen Elemente zu einer Philoſophie der poſitiven Religion oder Offenbarung, aber natürlich, wie ſich im Voraus erwarten läßt, einer Religions-Philoſophie weder in dem kindiſch phantaſtiſchen Sinne unſerer chriſtlichen Mythologie, die ſich jedes Ammenmährchen der Hiſtorie als Thatſache aufbinden läßt, noch in dem pedantiſchen Sinne unſerer ſpeculativen Religionsphiloſophie, welche, wie weiland die Scholaſtik, den **Articulus fidei** ohne weiteres als eine logiſch-metaphyſiſche Wahrheit demonſtrirt.

Die ſpeculative Religionsphiloſophie opfert die Religion der Philoſophie, die chriſtliche Mythologie die Philoſophie der Religion auf, jene macht die Religion zu einem Spielball der ſpeculativen Willkühr, dieſe die Vernunft zum Spielball eines phantaſtiſchen religiöſen Materialismus, jene läßt die Reli-

Digitized by Google

gion nur ſagen, was ſie ſelbſt gedacht und weit beſſer ſagt, dieſe läßt die Religion anſtatt der Vernunft reden, jene unfähig, aus ſich heraus zu kommen, macht die Bilder der Religion zu ihren eigenen Gedanken, dieſe, unfähig, zu ſich zu kommen, die Bilder zu Sachen.

Es verſteht ſich allerdings von ſelbſt, daß Philoſophie oder Religion im Allgemeinen, d. h. abgeſehen von ihrer ſpecifiſchen Differenz identiſch ſind, daß, weil es ein und daſſelbe Weſen iſt, welches denkt und glaubt, auch die Bilder der Religion zugleich Gedanken und Sachen ausdrücken, ja, daß jede beſtimmte Religion, jede Glaubensweiſe auch zugleich eine Denkweiſe iſt, indem es völlig unmöglich iſt, daß irgend ein Menſch Etwas glaubt, was wirklich wenigſtens ſeinem Denk- und Vorſtellungsvermögen widerſpricht. So iſt das Wunder dem Wundergläubigen nichts der Vernunft Widerſprechendes, vielmehr etwas ganz Natürliches, als eine ſich von ſelbſt ergebende Folge der göttlichen Allmacht, die gleichfalls für ihn eine ſehr natürliche Vorſtellung iſt. So iſt dem Glauben die Auferſtehung des Fleiſches aus dem Grabe ſo klar, ſo natürlich als die Wiederkehr der Sonne nach ihrem Untergang, das Erwachen des Frühlings nach dem Winter, die Entſtehung der Pflanze aus dem in die Erde gelegten Samen. Nur wann der Menſch nicht mehr in Harmonie mit ſeinem Glauben iſt, fühlt und denkt, der Glaube alſo keine den Menſchen mehr penetrirende Wahrheit iſt, nur dann erſt wird der Widerſpruch des Glaubens, der Religion mit der Vernunft mit beſonderm Nachdruck hervorgehoben. Allerdings erklärt auch der mit ſich einige Glaube ſeine Gegenſtände für unbegreiflich, für widerſprechend der Vernunft; aber er unterſcheidet zwiſchen chriſtlicher und heidniſcher, erleuchteter und natürlicher Vernunft. Ein Unterſchied, der übrigens nur ſo viel ſagt: dem Unglauben nur ſind die Glaubensgegenſtände vernunftwidrig; aber wer ſie einmal glaubt, der iſt von ihrer Wahrheit überzeugt, dem gelten ſie ſelbſt für die höchſte Vernunft.

Digitized by Google

Aber auch inmitten dieſer Harmonie zwiſchen dem chriſtlichen oder religiöſen Glauben und der chriſtlichen oder religiöſen Vernunft bleibt doch immer ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen dem Glauben und der Vernunft übrig, weil auch der Glaube ſich nicht der natürlichen Vernunft entäußern kann. Die natürliche Vernunft iſt aber nichts andres als die Vernunft κατ᾽ ἐξοχήν, die allgemeine Vernunft, die Vernunft mit allgemeinen Wahrheiten und Geſetzen, der chriſtliche Glaube, oder, was eins iſt, die chriſtliche Vernunft dagegen iſt ein Inbegriff beſonderer Wahrheiten, beſonderer Privilegien und Exemptionen, alſo eine beſondere Vernunft. Kürzer und ſchärfer: die Vernunft iſt die Regel, der Glaube die Ausnahme von der Regel. Selbſt in der beſten Harmonie iſt daher eine Colliſion zwiſchen beiden unvermeidlich, denn die Specialität des Glaubens und die Univerſalität der Vernunft decken ſich, ſättigen ſich nicht vollkommen, ſondern es bleibt ein Ueberſchuß von freier Vernunft, welcher für ſich ſelbſt, im Widerſpruch mit der an die Baſis des Glaubens gebundenen Vernunft, wenigſtens in beſondern Momenten, empfunden wird. So wird die Differenz zwiſchen Glauben und Vernunft ſelbſt zu einer pſychologiſchen Thatſache.

Und nicht das, worin der Glaube mit der allgemeinen Vernunft übereinſtimmt, begründet das Weſen des Glaubens, ſondern das, wodurch er ſich von ihr unterſcheidet. Die Beſonderheit iſt die Würze des Glaubens — daher ſein Inhalt ſelbſt äußerlich ſchon gebunden iſt an eine beſondere, hiſtoriſche Zeit, einen beſondern Ort, einen beſondern Namen. Den Glauben mit der Vernunft identificiren, heißt den Glauben diluiren, ſeine Differenz auslöſchen. Wenn ich z. B. den Glauben an die Erbſünde nichts weiter ausſagen laſſe, als dieß, daß der Menſch von Natur nicht ſo ſei, wie er ſein ſoll, ſo lege ich ihm nur eine ganz allgemeine rationaliſtiſche Wahrheit in den Mund, eine Wahrheit, die jeder Menſch weiß, ſelbſt der rohe Naturmenſch noch beſtätigt, wenn er auch nur mit einem Felle ſeine Schaam bedeckt, denn was ſagt er durch

dieſe Bedeckung anders aus, als daß das menſchliche Individuum von Natur nicht ſo iſt, wie es ſein ſoll. Freilich liegt auch der Erbſünde dieſer allgemeine Gedanke zu Grunde, aber das, was ſie zu einem Glaubensobject, zu einer religiöſen Wahrheit macht, dieß iſt gerade das Beſondere, das Differente, das nicht mit der allgemeinen Vernunft Uebereinſtimmende.

Allerdings iſt immer und nothwendig das Verhältniß des Denkens zu den Gegenſtänden der Religion als ein ſie be- und erleuchtendes, in den Augen der Religion, oder wenigſtens der Theologie, ein ſie diluirendes und deſtruirendes Verhältniß — ſo iſt es auch die Aufgabe dieſer Schrift, nachzuweiſen, daß den übernatürlichen Myſterien der Religion ganz einfache, natürliche Wahrheiten zu Grunde liegen — aber es iſt zugleich unerläßlich, die weſentliche Differenz der Philoſophie und Religion ſtets feſtzuhalten, wenn man anders die Religion, nicht ſich ſelbſt expectoriren will. Die weſentliche Differenz der Religion von der Philoſophie begründet aber das Bild. Die Religion iſt weſentlich dramatiſch. Gott ſelbſt iſt ein dramatiſches, d. h. perſönliches Weſen. Wer der Religion das Bild nimmt, der nimmt ihr die Sache, hat nur das **Caput mortuum** in Händen. Das Bild iſt als Bild Sache.

Hier in dieſer Schrift nun werden die Bilder der Religion weder zu Gedanken — wenigſtens nicht in dem Sinne der ſpeculativen Religionsphiloſophie — noch zu Sachen gemacht, ſondern als Bilder betrachtet — d. h. die Theologie wird weder als eine myſtiſche Pragmatologie, wie von der chriſtlichen Mythologie, noch als Ontologie, wie von der ſpeculativen Religionsphiloſophie, ſondern als pſychiſche Pathologie behandelt.

Die Methode, die aber der Verfaſſer hiebei befolgt, iſt eine durchaus objective — die Methode der analytiſchen Chemie. Daher werden überall, wo es nur nöthig und möglich war, Documente, theils gleich unter dem Text, theils in

Digitized by Google

einem beſondern Anhange, angeführt, um die durch die Analyſe gewonnenen Concluſionen zu legitimiren, d. h. als objectiv begründete zu erweiſen. Findet man daher die Reſultate ſeiner Methode auffallend, illegitim, ſo ſei man ſo billig, die Schuld nicht auf ihn, ſondern auf den Gegenſtand zu ſchieben.

Daß der Verf. dieſe ſeine Zeugniſſe aus dem Archiv längſt vergangner Jahrhunderte herholt, das hat ſeine guten Gründe. Auch das Chriſtenthum hat ſeine claſſiſchen Zeiten gehabt — und nur das Wahre, das Große, das Claſſiſche iſt würdig gedacht zu werden; das Unclaſſiſche gehört vor das Forum der Komik oder Satyre. Um daher das Chriſtenthum als ein denkwürdiges Object fixiren zu können, mußte der Verf. von dem feigen, charakterloſen, comfortabeln, belletriſtiſchen, coquetten, epikureiſchen Chriſtenthum der modernen Welt abſtrahiren, ſich zurückverſetzen in Zeiten, wo die Braut Chriſti noch eine keuſche, unbefleckte Jungfrau war, wo ſie noch nicht in die Dornenkrone ihres himmliſchen Bräutigams die Roſen und Myrten der heidniſchen Venus einflocht, um über den Anblick des leidenden Gottes nicht in Ohnmacht zu verſinken; wo ſie zwar arm war an irdiſchen Schätzen, aber überreich und überglücklich im Genuſſe der Geheimniſſe einer übernatürlichen Liebe.

Das moderne Chriſtenthum hat keine andern Zeugniſſe mehr aufzuweiſen als — **Testimonia paupertatis.** Was es allenfalls noch hat — das hat es nicht aus ſich — es lebt vom Allmoſen vergangner Jahrhunderte. Wäre das moderne Chriſtenthum ein der philoſophiſchen Kritik würdiger Gegenſtand, ſo hätte ſich der Verfaſſer die Mühe des Nachdenkens und Studiums, die ihm ſeine Schrift gekoſtet, erſparen können. Was nämlich in dieſer Schrift ſo zu ſagen **a priori** bewieſen wird, daß das Geheimniß der Theologie die Anthropologie iſt, das hat längſt **a posteriori** die Geſchichte der Theologie bewieſen und beſtätigt. „Die Geſchichte des Dogmas“ allgemeiner ausgedrückt: der Theologie überhaupt iſt die „Kritik des Dogmas“ der Theologie überhaupt. Die

Digitized by Google

Theologie iſt längſt zur Anthropologie geworden. So hat die Geſchichte realiſirt, zu einem Gegenſtande des Bewußtſeins gemacht, was an ſich — hierin iſt die Methode Hegels vollkommen richtig, hiſtoriſch begründet — das Weſen der Theologie war.

Obgleich aber „die unendliche Freiheit und Perſönlichkeit“ der modernen Welt ſich alſo der chriſtlichen Religion und Theologie bemeiſtert hat, daß der Unterſchied zwiſchen dem producirenden heiligen Geiſt der göttlichen Offenbarung und dem conſumirenden menſchlichen Geiſt längſt aufgehoben, der einſt übernatürliche und übermenſchliche Inhalt des Chriſtenthums längſt völlig naturaliſirt und anthropomorphoſirt iſt; ſo ſpukt doch immer noch unſrer Zeit und Theologie, in Folge ihrer unentſchiedenen Halbheit und Charakterloſigkeit, das übermenſchliche und übernatürliche Weſen des alten Chriſtenthums wenigſtens als ein Geſpenſt im Kopfe. Allein es wäre eine Aufgabe ohne alles philoſophiſche Intereſſe geweſen, wenn der Verfaſſer den Beweis, daß dieſes moderne Geſpenſt nur eine Illuſion, eine Selbſttäuſchung des Menſchen iſt, zum Ziele ſeiner Arbeit ſich geſetzt hätte. Geſpenſter ſind Schatten der Vergangenheit — nothwendig führen ſie uns auf die Frage zurück: was war einſt das Geſpenſt, als es noch ein Weſen von Fleiſch und Blut war?

Der Verf. muß jedoch den geneigten, insbeſondere aber den ungeneigten Leſer erſuchen, nicht außer Acht zu laſſen, daß er, wenn er aus der alten Zeit herausſchreibt, darum noch nicht in der alten, ſondern in der neuen Zeit und für die neue Zeit ſchreibt, daß er alſo das moderne Geſpenſt nicht außer Augen läßt, während er ſein urſprüngliches Weſen betrachtet, daß überhaupt zwar der Inhalt dieſer Schrift ein pathologiſcher oder phyſiologiſcher, aber doch ihr Zweck zugleich ein therapeutiſcher oder praktiſcher iſt.

Dieſer Zweck iſt — Beförderung der pneumatiſchen Waſſerheilkunde — Belehrung über den Gebrauch und Nutzen des kalten Waſſers der natürlichen Vernunft —

Digitized by Google

Wiederherſtellung der alten einfachen joniſchen Hydrologie auf dem Gebiete der ſpeculativen Philoſophie, zunächſt auf dem der ſpeculativen Religionsphiloſophie. Die alte joniſche, insbeſondere Thales'ſche Lehre lautet aber bekanntlich in ihrer urſprünglichen Geſtalt alſo: das Waſſer iſt der Urſprung aller Dinge und Weſen, folglich auch der Götter; denn der Geiſt oder Gott, welcher nach Cicero dem Waſſer bei der Geburt der Dinge als ein beſonderes Weſen aſſiſtirt, iſt offenbar nur ein Zuſatz des ſpätern heidniſchen Theismus.

Nicht widerſpricht das ſokratiſche *Γνῶϑι σαυτὸν*, welches das wahre Epigramm und Thema dieſer Schrift iſt, dem einfachen Naturelement der joniſchen Weltweisheit, wenn es wenigſtens wahrhaft erfaßt wird. Das Waſſer iſt nämlich nicht nur ein phyſiſches Zeugungs- und Nahrungsmittel, wofür es allein der alten beſchränkten Hydrologie galt; es iſt auch ein ſehr probates pſychiſches und optiſches Remedium. Kaltes Waſſer macht klare Augen. Und welche Wonne iſt es, auch nur zu blicken in klares Waſſer! wie ſeelerquickend, wie geiſterleuchtend ſo ein optiſches Waſſerbad! Wohl zieht uns das Waſſer mit magiſchem Reize zu ſich hinab in die Tiefe der Natur, aber es ſpiegelt auch dem Menſchen ſein eignes Bild zurück. Das Waſſer iſt das Ebenbild des Selbſtbewußtſeins, das Ebenbild des menſchlichen Auges — das Waſſer der natürliche Spiegel des Menſchen. Im Waſſer entledigt ſich ungeſcheut der Menſch aller myſtiſchen Umhüllungen; dem Waſſer vertraut er ſich in ſeiner wahren, ſeiner nackten Geſtalt an; im Waſſer verſchwinden alle ſupranaturaliſtiſchen Illuſionen. So erloſch auch einſt in dem Waſſer der joniſchen Naturphiloſophie die Fackel der heidniſchen Aſtrotheologie.

Hierin eben liegt die wunderbare Heilkraft des Waſſers — hierin die Wohlthätigkeit und Nothwendigkeit der pneumatiſchen Waſſerheilkunſt, namentlich für ſo ein waſſerſcheues, ſich ſelbſt bethörendes, ſich ſelbſt verweichlichendes Geſchlecht, wie großen Theils das gegenwärtige iſt.

Digitized by Google

Fern ſei es jedoch von uns, über das Waſſer, das helle, ſonnenklare Waſſer der natürlichen Vernunft uns Illuſionen zu machen, mit dem Antidotum des Supranaturalismus ſelbſt wieder ſupranaturaliſtiſche Vorſtellungen zu verbinden. *Ἄριστον ὕδωρ*, allerdings; aber auch *ἄριστον μέτρον*. Auch die Kraft des Waſſers iſt eine in ſich ſelbſt begränzte, in Maaß und Ziel geſetzte Kraft. Auch für das Waſſer gibt es unheilbare Krankheiten. So iſt vor Allem incurabel die Venerie, die *Luſtſeuche* der modernen Frömmler, Dichtler und Schöngeiſtler, welche, den Werth der Dinge nur nach ihrem poetiſchen Reize bemeſſend, ſo ehr- und ſchamlos ſind, daß ſie ſelbſt auch die als Illuſion erkannte Illuſion, weil ſie ſchön und wohlthätig ſei, in Schutz nehmen, ſo weſen- und wahrheitslos, daß ſie nicht einmal mehr fühlen, daß eine Illuſion nur ſo lange *ſchön* iſt, ſo lange ſie für keine Illuſion, ſondern für *Wahrheit* gilt. Doch an ſolche grundeitle, luſtſüchtige Subjecte wendet ſich auch nicht der pneumatiſche Waſſerheilkünſtler. Nur wer den ſchlichten Geiſt der Wahrheit höher ſchätzt als den gleißneriſchen Schöngeiſt der Lüge, nur wer die Wahrheit ſchön, die Lüge aber häßlich findet, nur der iſt würdig und fähig, die heilige Waſſertaufe zu empfangen.

Digitized by Google

Inhalt.

Einleitung.

Seite

Das Weſen des Menſchen im Allgemeinen 1

Das Weſen der Religion im Allgemeinen 17

Erſter Theil.

Die Religion in ihrer Uebereinſtimmung mit dem Weſen des Menſchen.

Gott als Geſetz oder als Weſen des Verſtandes 37

Das Geheimniß der Incarnation oder Gott als Liebe, als Herzensweſen 48

Das Geheimniß des leidenden Gottes 60

Das Myſterium der Trinität und Mutter Gottes 71

Das Geheimniß des Logos und göttlichen Ebenbildes . . . 85

Das Geheimniß des kosmogoniſchen Princips in Gott . . 96

Das Geheimniß der Natur in Gott 105

Das Geheimniß der Vorſehung und Schöpfung aus Nichts 126

Die Bedeutung der Creation im Judenthum 142

Die Allmacht des Gemüths oder das Geheimniß des Gebetes 154

Das Geheimniß des Glaubens — das Geheimniß des Wunders 163

Das Geheimniß der Auferſtehung und übernatürlichen Geburt 175

Das Geheimniß des chriſtlichen Chriſtus oder des perſönlichen Gottes 183

Der Unterſchied des Chriſtenthums vom Heidenthum . . 197

Die chriſtliche Bedeutung des freien Cälibats und Mönchthums 212

Der chriſtliche Himmel oder die perſönliche Unſterblichkeit . 225

Digitized by Google

Zweiter Theil.

Die Religion in ihrem Widerſpruch mit dem Weſen des Menſchen.

	Seite
Der weſentliche Standpunkt der Religion	248
Der Widerſpruch in dem Begriffe der Exiſtenz Gottes	266
Der Widerſpruch in der Offenbarung Gottes	277
Der Widerſpruch in dem Weſen Gottes	290
Der Widerſpruch in den Sacramenten	320
Der Widerſpruch von Glaube und Liebe	335
Schlußanwendung	369

Anhang.

Anmerkungen und Beweisſtellen	381

Einleitung.

Das Weſen des Menſchen im Allgemeinen.

Die Religion beruht auf dem weſentlichen Unterſchiede des Menſchen vom Thiere — die Thiere haben keine Religion. Die ältern kritikloſen Zoographen legten wohl dem Elephanten unter andern löblichen Eigenſchaften auch die Tugend der Religioſität bei; allein die Religion der Elephanten gehört in das Reich der Fabeln. Cuvier, einer der größten Kenner der Thierwelt, ſtellt, geſtützt auf eigne Beobachtungen, den Elephanten auf keine höhere Geiſtesſtufe als den Hund.

Was iſt aber dieſer weſentliche Unterſchied des Menſchen vom Thiere? Die einfachſte und allgemeinſte, auch populärſte Antwort auf dieſe Frage iſt: das Bewußtſein — aber Bewußtſein im ſtrengen Sinne; denn Bewußtſein im Sinne des Selbſtgefühls, der ſinnlichen Unterſcheidungskraft, der Wahrnehmung der äußern Dinge nach beſtimmten ſinnfälligen Merkmalen, ſolches Bewußtſein kann den Thieren nicht abgeſprochen werden. Bewußtſein im ſtrengſten Sinne iſt nur da, wo einem Weſen ſeine Gattung, ſeine Weſenheit Gegenſtand iſt. Das Thier iſt wohl ſich als Individuum — darum hat es Selbſtgefühl — aber nicht als Gattung Gegenſtand — darum mangelt ihm das Bewußtſein, welches ſeinen Namen

vom Wiſſen ableitet. Wo Bewußtſein, da iſt Fähigkeit zur Wiſſenſchaft. Die Wiſſenſchaft iſt das Bewußtſein der Gattungen. Im Leben verkehren wir mit Individuen, in der Wiſſenſchaft mit Gattungen. Aber nur ein Weſen, dem ſeine eigene Gattung, ſeine Weſenheit Gegenſtand iſt, kann andere Dinge oder Weſen nach ſeiner weſentlichen Natur zum Gegenſtande machen.

Das Thier hat daher nur ein einfaches, der Menſch ein zweifaches Leben: bei dem Thiere iſt das innere Leben eins mit dem äußern — der Menſch hat ein inneres und äußeres Leben. Das innere Leben des Menſchen iſt das Leben im Verhältniß zu ſeiner Gattung, ſeinem allgemeinen Weſen. Der Menſch denkt, d. h. er converſirt, er ſpricht mit ſich ſelbſt. Das Thier kann keine Gattungsfunction verrichten ohne ein anderes Individuum außer ihm; der Menſch aber kann die Gattungsfunction des Denkens, des Sprechens — denn Denken, Sprechen ſind wahre Gattungsfunctionen — ohne einen Andern verrichten. Der Menſch iſt ſich ſelbſt zugleich Ich und Du; er kann ſich ſelbſt die Stelle des Andern vertreten, eben deßwegen, weil ihm ſeine Gattung, ſein Weſen, nicht nur ſeine Individualität Gegenſtand iſt.

Die Religion im Allgemeinen, als identiſch mit dem Weſen des Menſchen, iſt identiſch mit dem Selbſtbewußtſein, mit dem Bewußtſein des Menſchen von ſeinem Weſen. Aber die Religion iſt, allgemein ausgedrückt, Bewußtſein des Unendlichen; ſie iſt alſo und kann nichts andres ſein als das Bewußtſein des Menſchen von ſeinem, und zwar nicht endlichen, beſchränkten, ſondern unendlichen Weſen. Ein wirklich endliches Weſen hat keine, auch nicht die entfernteſte Ahnung, geſchweige Bewußtſein von einem unendlichen

Digitized by Google

Weſen, denn die Schranke des Weſens iſt auch die Schranke des Bewußtſeins. Das Bewußtſein der Raupe, deren Leben und Weſen auf eine beſtimmte Pflanzenſpecies eingeſchränkt iſt, erſtreckt ſich auch nicht über dieſes beſchränkte Gebiet hinaus. Sie unterſcheidet wohl dieſe Pflanze von andern Pflanzen, aber mehr weiß ſie nicht. Solches beſchränktes, aber eben wegen ſeiner Beſchränktheit infallibles, untrügliches Bewußtſein nennen wir darum auch nicht Bewußtſein, ſondern Inſtinkt. Bewußtſein im ſtrengen oder eigentlichen Sinne und Bewußtſein des Unendlichen iſt identiſch. Beſchränktes Bewußtſein iſt kein Bewußtſein; das Bewußtſein iſt weſentlich unendlicher Natur*). Das Bewußtſein des Unendlichen iſt nichts andres als das Bewußtſein von der Unendlichkeit des Bewußtſeins. Oder: im Bewußtſein des Unendlichen iſt dem Bewußten nur die Unendlichkeit des eignen Weſens Gegenſtand.**)

Aber was iſt denn das Weſen des Menſchen, deſſen er ſich bewußt iſt, oder was conſtituirt die Gattung, die eigentliche Menſchheit im Menſchen? Die Vernunft, der Wille,

---

*) Objectum intellectus esse illimitatum sive omne verum ac, ut loquuntur, omne ens ut ens, ex eo constat, quod ad nullum non genus rerum extenditur, nullumque est, cujus cognoscendi capax non sit, licet ob varia obstacula multa sint, quae re ipsa non norit. Gassendi. (Opp. omn. Phys.)

**) Der geiſtloſe Materialiſt ſagt: „Der Menſch unterſcheidet ſich vom Thiere nur durch Bewußtſein, er iſt ein Thier, aber mit Bewußtſein", er bedenkt alſo nicht, daß in einem Weſen, das zum Bewußtſein erwacht, eine qualitative Veränderung und Differenzirung des ganzen Weſens vor ſich geht. Uebrigens ſoll mit dem Geſagten keineswegs das Weſen der Thiere herabgeſetzt werden. Hier iſt der Ort nicht, tiefer einzugehen.

Digitized by Google

das Herz. Zu einem vollkommenen Menſchen gehört die Kraft des Denkens, die Kraft des Willens, die Kraft des Herzens. Die Kraft des Denkens iſt das Licht der Erkenntniß, die Kraft des Willens die Energie des Charakters, die Kraft des Herzens die Liebe. Vernunft, Liebe, Willenskraft ſind Vollkommenheiten, die Vollkommenheiten des menſchlichen Weſens, ja abſolute Weſensvollkommenheiten. Wollen, Lieben, Denken ſind die höchſten Kräfte, ſind das abſolute Weſen des Menſchen qua talis, als Menſchen, und der Grund ſeines Daſeins. Der Menſch iſt, um zu denken, um zu lieben, um zu wollen. Was aber der Endzweck, iſt auch der wahre Grund und Urſprung eines Weſens. Aber was iſt der Zweck der Vernunft? die Vernunft. Der Liebe? die Liebe. Des Willens? die Willensfreiheit. Wir denken, um zu denken, lieben, um zu lieben, wollen, um zu wollen, d. h. frei zu ſein. Wahres Weſen iſt denkendes, liebendes, wollendes Weſen. Wahr, vollkommen, göttlich iſt nur, was um ſein ſelbſt willen iſt. Aber ſo iſt die Liebe, ſo die Vernunft, ſo der Wille. Die göttliche Dreieinigkeit im Menſchen über dem individuellen Menſchen iſt die Einheit von Vernunft, Liebe, Wille. Vernunft (in ihren ſinnlichen Formen: Einbildungskraft, Phantaſie, Vorſtellung, Meinung)*), Wille, Liebe oder Herz ſind keine Kräfte, welche der Menſch hat — denn er iſt nichts ohne ſie, er iſt, was er iſt, nur durch ſie — ſie ſind als die ſein Weſen, welches er weder hat, noch macht, conſtituirenden Kräfte, Elemente oder Principien, die ihn beſeelenden, beſtimmenden, beherrſchenden Mächte —

*) Toute opinion est assez forte pour se faire esposer au prix de la vie. Montaigne.

göttliche, abſolute Mächte, denen er keinen Widerſtand entgegenſetzen kann.

Wie könnte der gefühlvolle Menſch dem Gefühl, der Liebende der Liebe, der Vernünftige der Vernunft widerſtehen? Wer hat nicht die zermalmende Macht der Töne erfahren? Aber was iſt die Macht der Töne als die Macht der Gefühle? Die Muſik iſt die Sprache der Gefühle — der Ton das laute Gefühl, das Gefühl, das ſich mittheilt. Wer hätte nicht die Macht der Liebe erfahren oder wenigſtens von ihr gehört? Wer iſt ſtärker? die Liebe oder der individuelle Menſch? Hat der Menſch die Liebe, oder hat nicht vielmehr die Liebe den Menſchen? Wenn die Liebe den Menſchen bewegt, ſelbſt mit Freuden für den Geliebten in den Tod zu gehen, iſt dieſe den Tod überwindende Kraft ſeine eigne individuelle Kraft oder nicht vielmehr die Kraft der Liebe? Und wer, der je wahrhaft gedacht, hätte nicht die Macht des Denkens, die freilich ſtille, geräuſchloſe Macht des Denkens erfahren? Wenn Du in tiefes Nachdenken verſinkeſt, Dich und was um Dich vergeſſend, beherrſcheſt Du die Vernunft oder wirſt Du nicht von ihr beherrſcht und verſchlungen? Iſt die wiſſenſchaftliche Begeiſterung nicht der ſchönſte Triumph, den die Vernunft über Dich feiert? Iſt die Macht des Wiſſenstriebs nicht eine ſchlechterdings unwiderſtehliche, Alles überwindende Macht? Und wenn Du eine Leidenſchaft unterdrückſt, eine Gewohnheit ablegſt, kurz einen Sieg über Dich ſelbſt erringſt, iſt dieſe ſiegreiche Kraft Deine eigne perſönliche Kraft, für ſich ſelbſt gedacht, oder nicht vielmehr die Willensenergie, die Macht der Sittlichkeit, welche ſich gewaltſam Deiner bemeiſtert und Dich mit Indignation gegen Dich ſelbſt und Deine individuellen Schwachheiten erfüllt?

Digitized by Google

Der Menſch iſt nichts ohne Gegenſtand. Große, exemplariſche Menſchen — ſolche Menſchen, die uns das Weſen des Menſchen offenbaren, beſtätigten dieſen Satz durch ihr Leben. Sie hatten nur eine dominirende Grundleidenſchaft: die Verwirklichung des Zwecks, welcher der weſentliche Gegenſtand ihrer Thätigkeit war. Aber der Gegenſtand, auf welchen ſich ein Subject weſentlich, nothwendig bezieht, iſt nichts andres, als das eigne, aber gegenſtändliche Weſen dieſes Subjects. Iſt derſelbe ein mehreren der Gattung nach gleichen, der Art nach aber unterſchiedenen Individuen gemeinſchaftlicher Gegenſtand, ſo iſt er wenigſtens ſo, wie er dieſen Individuen je nach ihrer Verſchiedenheit Object iſt, ihr eignes aber gegenſtändliches Weſen.

So iſt die Sonne das gemeinſchaftliche Object der Planeten, aber ſo, wie ſie dem Merkur, der Venus, dem Saturn, dem Uranus, ſo iſt ſie nicht der Erde Gegenſtand. Jeder Planet hat ſeine eigne Sonne. Die Sonne, die und wie ſie den Uranus erleuchtet und erwärmt, hat kein phyſiſches (nur ein aſtronomiſches, wiſſenſchaftliches) Daſein für die Erde; und die Sonne erſcheint nicht nur anders, ſie iſt auch wirklich auf dem Uranus eine andere Sonne als auf der Erde. Das Verhalten der Erde zur Sonne iſt daher zugleich ein Verhalten der Erde zu ſich ſelbſt oder zu ihrem eignen Weſen, denn das Maaß der Größe und der Intenſität des Lichts, in welchem die Sonne der Erde Gegenſtand iſt, iſt das Maaß der Entfernung, welches die eigenthümliche Natur der Erde begründet. Die Sonne jedes Planeten iſt der Spiegel ſeines eignen Weſens.

An dem Gegenſtande wird daher der Menſch ſeiner ſelbſt bewußt: das Bewußtſein des Gegenſtands iſt das

Digitized by Google

Selbſtbewußtſein des Menſchen. Aus dem Gegenſtande erkennſt Du den Menſchen; an ihm *erſcheint* Dir ſein Weſen: der Gegenſtand iſt ſein *offenbares* Weſen, ſein *wahres objectives* Ich. Und dieß gilt keineswegs nur von den geiſtigen, ſondern auch den *ſinnlichen* Gegenſtänden. Auch die dem Menſchen fernſten Gegenſtände ſind, *weil* und *wiefern* ſie ihm Gegenſtände ſind, Offenbarungen des menſchlichen Weſens. Auch der Mond, auch die Sonne, auch die Sterne rufen dem Menſchen das *Γνῶϑι σαυτὸν* zu. Daß er ſie ſieht und ſie ſo ſieht, wie er ſie ſieht, das iſt ein Zeugniß ſeines eignen Weſens. Das Thier wird nur ergriffen von dem das Leben unmittelbar afficirenden Lichtſtrahl, der Menſch dagegen auch noch von dem kalten Strahl des entfernteſten Sternes. Nur der Menſch hat reine, intellectuelle, intereſſeloſe Freuden und Affecte — nur der Menſch feiert theoretiſche Augenfeſte. Das Auge, das in den Sternenhimmel ſchaut, jenes nutz- und *ſchadenloſe* Licht erblickt, welches nichts mit der Erde und ihren Bedürfniſſen gemein hat, dieſes Auge blickt in dieſem Lichte in ſein eignes Weſen, ſeinen eignen Urſprung. Das Auge iſt himmliſcher Natur. Darum erhebt ſich der Menſch über die Erde nur mit dem Auge; darum beginnt die *Theorie* mit dem Blicke nach dem Himmel. Die erſten Philoſophen waren Aſtronomen. Der Himmel erinnert den Menſchen an ſeine Beſtimmung, daran, daß er nicht blos zum Handeln, ſondern auch zur Beſchauung beſtimmt iſt.

Das *abſolute* Weſen des Menſchen iſt *ſein eignes Weſen*. Die Macht des *Gegenſtandes* über ihn iſt daher die *Macht ſeines eignen Weſens*. So iſt die Macht des *Gegenſtands* der Liebe die Macht der *Liebe*, die Macht des *Gegenſtands* der Vernunft die Macht der *Vernunft* ſelbſt.

Digitized by Google

Den Menſchen, deſſen Weſen der Ton beſtimmt, beherrſcht das Gefühl — wenigſtens das Gefühl, welches im Tone ſein entſprechendes Element findet. Nicht der Ton für ſich ſelbſt, nur der inhaltsvolle, der ſinn- und gefühlvolle Ton hat Macht auf das Gefühl. Das Gefühl wird nur durch das Gefühlvolle, d. h. durch ſich ſelbſt, ſein eignes Weſen beſtimmt. So auch der Wille, ſo auch und unendlich mehr die Vernunft. Was für eines Gegenſtandes wir uns daher auch nur immer bewußt werden: wir werden ſtets zugleich auch unſres eignen Weſens uns bewußt. Wir können nichts Anderes bethätigen, ohne uns ſelbſt zu bethätigen. Und weil Wollen, Fühlen, Denken Vollkommenheiten ſind, Perfectionen, Realitäten, ſo iſt es unmöglich, daß wir mit Vernunft die Vernunft, mit Gefühl das Gefühl, mit Willen den Willen als eine beſchränkte, endliche d. i. nichtige Kraft empfinden, oder wahrnehmen. Endlichkeit nämlich und Nichtigkeit ſind identiſch. Endlichkeit iſt nur ein Euphemismus für Nichtigkeit. Endlichkeit iſt der metaphyſiſche, der theoretiſche, Nichtigkeit der pathologiſche, praktiſche Ausdruck. Was dem Verſtande endlich, iſt nichtig dem Herzen. Es iſt aber unmöglich, daß wir uns des Willens, des Gefühls, der Vernunft als endlicher Kräfte bewußt werden, weil jede Vollkommenheit, jede urſprüngliche Kraft und Weſenheit die unmittelbare Bewahrheitung und Bekräftigung ihrer ſelbſt iſt. Man kann nicht lieben, nicht wollen, nicht denken, ohne dieſe Thätigkeiten als Vollkommenheiten zu empfinden, nicht wahrnehmen, daß man ein liebendes, wollendes, denkendes Weſen iſt, ohne darüber eine unendliche Freude zu empfinden. Bewußtſein iſt das ſich ſelbſt Gegenſtand Sein eines Weſens; daher nichts Apartes, nichts von dem Weſen, das

Digitized by Google

ſich ſeiner bewußt iſt, Unterſchiednes. Wie könnte es ſonſt ſich ſeiner bewußt ſein? Unmöglich iſt es darum, einer Vollkommenheit als einer Unvollkommenheit ſich bewußt zu werden, *unmöglich*, das Gefühl als beſchränkt zu empfinden, *unmöglich*, das *Denken* als beſchränkt zu denken.

Bewußtſein iſt Selbſtbethätigung, Selbſtbejahung, Selbſtliebe, — Selbſtliebe nicht im Sinne der thieriſchen — *Freude an der eignen Vollkommenheit*. Bewußtſein iſt *das charakteriſtiſche Kennzeichen eines vollkommnen Weſens*. Bewußtſein iſt nur in einem geſättigten, vollendeten Weſen. Selbſt die menſchliche Eitelkeit beſtätigt dieſe Wahrheit. Der Menſch ſieht in den Spiegel. Er hat einen Wohlgefallen an ſeiner Geſtalt. Dieſes Wohlgefallen iſt eine nothwendige, unwillkührliche Folge von der Vollendung, von der Schönheit ſeiner Geſtalt. Die ſchöne Geſtalt iſt in ſich geſättigt, ſie hat nothwendig eine Freude an ſich, ſie ſpiegelt ſich nothwendig in ſich ſelbſt. Eitelkeit iſt es nur, wenn der Menſch ſeine eigne individuelle Geſtalt beliebäugelt, aber nicht wenn er die menſchliche Geſtalt überhaupt bewundert. Er *ſoll* ſie bewundern. Allerdings liebt jedes Weſen ſich, ſein Sein und *ſoll* es lieben. Sein iſt ein Gut. **Quidquid essentia dignum est, scientia dignum est.** Alles was iſt hat Werth, iſt ein Weſen von Diſtinction. Wenigſtens gilt dieß von der Species, von der Gattung. Darum bejaht, behauptet es ſich. Aber die höchſte Form der Selbſtbejahung, *die* Form, welche ſelbſt eine Auszeichnung iſt, eine Vollkommenheit, ein Glück, ein Gut, iſt das Bewußtſein.

Jede Beſchränkung der Vernunft oder überhaupt des Weſens des Menſchen beruht auf einer Täuſchung, einem Irrthum. Wohl kann und ſoll ſelbſt das menſchliche *Indi-*

Digitized by Google

viduum — hierin beſteht ſein Unterſchied von dem thieriſchen — ſich als beſchränkt fühlen und erkennen; aber es kann ſich ſeiner Schranken, ſeiner Endlichkeit nur bewußt werden, weil ihm die Vollkommenheit, die Unendlichkeit der Gattung Gegenſtand iſt, ſei es nun als Gegenſtand des Gefühls, oder des Gewiſſens, oder des denkenden Bewußtſeins. Macht es gleichwohl ſeine Schranken zu Schranken der Gattung, ſo beruht dieß auf der Täuſchung, daß es ſich mit der Gattung unmittelbar identificirt — eine Täuſchung, die mit der Bequemlichkeitsliebe, Trägheit, Eitelkeit und Selbſtſucht des Individuums aufs innigſte zuſammenhängt. Eine Schranke nämlich, die ich blos als meine Schranke weiß, demüthigt, beſchämt und beunruhigt mich. Um mich daher von dieſem Schamgefühl, von dieſer Unruhe zu befreien, mache ich die Schranken meiner Individualität zu Schranken des menſchlichen Weſens ſelbſt. Was mir unbegreiflich, iſt auch den Andern unbegreiflich; was ſoll ich mich weiter kümmern? es iſt ja nicht meine Schuld; es liegt nicht an meinem Verſtande; es liegt am Verſtande der Gattung ſelbſt. Aber es iſt Wahn, lächerlicher und zugleich frevelhafter Wahn, das, was die Natur des Menſchen conſtituirt, das Weſen der Gattung, welches das abſolute Weſen des Individuums iſt, als endlich, als beſchränkt zu beſtimmen. Jedes Weſen iſt ſich ſelbſt genug. Kein Weſen kann ſich d. h. ſeine Weſenheit negiren; kein Weſen iſt ſich ſelbſt ein beſchränktes. Jedes Weſen iſt vielmehr in ſich und für ſich unendlich. Jede Schranke eines Weſens exiſtirt nur für ein andres Weſen außer und über ihm. Das Leben der Ephemeren iſt außerordentlich kurz im Vergleich zu länger lebenden Thieren; aber gleichwohl iſt für ſie dieſes kurze Leben ſo lang, als

Digitized by Google

für Andere ein Leben von Jahren. Das Blatt, auf dem die Raupe lebt, iſt für ſie eine Welt, ein unendlicher Raum.

Was ein Weſen zu dem macht, was es iſt, das iſt eben ſein Talent, ſein Vermögen, ſein Reichthum, ſein Schmuck. Wie wäre es möglich, ſein Sein als Nichtſein, ſeinen Reichthum als Mangel, ſein Talent als Unvermögen zu gewahren? Hätten die Pflanzen Augen, Geſchmack und Urtheilskraft — jede Pflanze würde ihre Blume für die ſchönſte erklären; denn ihr Verſtand, ihr Geſchmack würde nicht weiter reichen als ihre producirende Weſenskraft. Was die producirende Weſenskraft als das Höchſte hervorbrächte, das müßte auch ihr Geſchmack, ihre Urtheilskraft als das Höchſte bekräftigen, anerkennen. Was das Weſen bejaht, kann der Verſtand, der Geſchmack, das Urtheil nicht verneinen; ſonſt wäre der Verſtand, die Urtheilskraft nicht mehr der Verſtand, die Urtheilskraft dieſes beſtimmten, ſondern irgend eines andern Weſens. Das Maaß des Weſens iſt auch das Maaß des Verſtandes. Iſt das Weſen beſchränkt, ſo iſt auch das Gefühl, auch der Verſtand beſchränkt. Aber einem beſchränkten Weſen iſt ſein beſchränkter Verſtand keine Schranke; es iſt vielmehr vollkommen glücklich und befriedigt mit demſelben; es empfindet ihn, es lobt und preiſt ihn als eine herrliche, göttliche Kraft; und der beſchränkte Verſtand preiſt ſeinerſeits wieder das beſchränkte Weſen, deſſen Verſtand er iſt. Beide paſſen aufs genauſte zuſammen; wie ſollten ſie mit einander zerfallen können? Der Verſtand iſt der Geſichtskreis eines Weſens. So weit Du ſiehſt, ſo weit erſtreckt ſich Dein Weſen, und umgekehrt. Das Auge des Thieres reicht nicht weiter, als ſein Bedürfniß, und ſein Weſen nicht weiter, als ſein Bedürfniß. Und ſo weit Dein Weſen, ſo weit reicht Dein unbeſchränk-

Digitized by Google

tes Selbſtgefühl, ſo weit biſt Du Gott. Der Zwieſpalt von Verſtand und Weſen, von Denkkraft und Productionskraft im menſchlichen Bewußtſein iſt einerſeits ein nur individueller, ohne allgemeine Bedeutung, andrerſeits nur ein ſcheinbarer. Wer ſeine ſchlechten Gedichte als ſchlecht erkennt, iſt, weil in ſeiner Erkenntniß, auch in ſeinem Weſen nicht ſo beſchränkt, wie der, welcher ſeine ſchlechten Gedichte in ſeinem Verſtande approbirt.

Kein Weſen kann alſo in ſeinen Gefühlen, Vorſtellungen, Gedanken ſeine Natur verläugnen. Was es auch ſetzt — es ſetzt immer Sich ſelbſt. Jedes Weſen hat ſeinen Gott, ſein höchſtes Weſen in ſich ſelbſt. Preiſeſt Du die Herrlichkeit Gottes, ſo preiſeſt Du die Herrlichkeit des eignen Weſens. Alle Bewunderung iſt im Grunde Selbſtbewunderung, alles Lob Selbſtlob; jedes Urtheil, das Du über Anderes fällſt, ein Urtheil über Dich ſelbſt. Rühmliches zu rühmen, iſt ſelbſt Ruhm, Tugenden eines Andern anzuerkennen, zu fühlen, ſelbſt Tugend. Was des Lichtes ſich freut, das iſt in ſich ſelbſt ein illuminirtes, aufgeklärtes Weſen. Gleich und Gleich geſellt ſich gern. Nur der helle Kopf verlangt nach Licht; nur Licht vernimmt Licht.

Denkſt Du folglich das Unendliche, ſo denkſt und beſtätigſt Du die Unendlichkeit des Denkvermögens; fühlſt Du das Unendliche, ſo fühlſt und beſtätigſt Du die Unendlichkeit des Gefühlsvermögens. Der Gegenſtand der Vernunft iſt die ſich gegenſtändliche Vernunft, der Gegenſtand des Gefühls das ſich gegenſtändliche Gefühl. Haſt Du keinen Sinn, kein Gefühl für Muſik, ſo vernimmſt Du auch in der ſchönſten Muſik nicht mehr, als in dem Winde, der vor Deinen Ohren vorbeiſauſt, als in dem Bache, der vor

Digitized by Google

Deinen Füßen vorbeirauſcht. Was ergreift Dich alſo, wenn Dich der Ton ergreift? Was vernimmſt Du in ihm? was anders, als die Stimme Deines eignen Herzens? Darum ſpricht das Gefühl nur zum Gefühl, darum iſt das Gefühl nur dem Gefühl, d. h. ſich ſelbſt verſtändlich — darum, weil der Gegenſtand des Gefühls ſelbſt nur Gefühl iſt. Die Muſik iſt ein Monolog des Gefühls. Aber auch der Dialog der Philoſophie iſt in Wahrheit nur ein Monolog der Vernunft. Der Gedanke ſpricht nur zum Gedanken. Der Farbenglanz der Kryſtalle entzückt die Sinne; die Vernunft intereſſiren nur die Geſetze der Kryſtallonomie. Der Vernunft iſt nur das Vernünftige Gegenſtand.

Alles daher, was im Sinne der hyperphyſiſchen transcendenten Speculation und Religion nur die Bedeutung des Secundären, des Subjectiven, des Mittels, des Organs hat, das hat im Sinne der Wahrheit die Bedeutung des Primitiven, des Weſens, des Gegenſtandes ſelbſt. Iſt z. B. das Gefühl das weſentliche Organ der Religion, ſo drückt das Weſen Gottes nichts andres aus, als das Weſen des Gefühls. Der wahre, aber verborgene Sinn der Rede: „das Gefühl iſt das Organ des Göttlichen,“ lautet: das Gefühl iſt das Nobelſte, Trefflichſte, d. h. Göttliche im Menſchen. Wie könnteſt Du das Göttliche vernehmen durch das Gefühl, wenn das Gefühl nicht ſelbſt göttlicher Natur wäre? Das Göttliche wird ja nur durch das Göttliche, Gott nur durch ſich ſelbſt erkannt. Das göttliche Weſen, welches das Gefühl vernimmt, iſt in der That nichts als das von ſich ſelbſt entzückte und bezauberte Weſen des Gefühls — das wonnetrunkene, in ſich ſelige Gefühl.

Es erhellt dieß ſchon daraus, daß da, wo das Gefühl

zum Organ des Unendlichen, zum ſubjectiven Weſen der Religion gemacht wird, der Gegenſtand derſelben ſeinen objectiven Werth verliert. So iſt, ſeitdem man das Gefühl zur Hauptſache der Religion gemacht, der ſonſt ſo heilige Glaubensinhalt des Chriſtenthums gleichgültig geworden. Wird auch auf dem Standpunkt des Gefühls dem Gegenſtand noch Werth eingeräumt, ſo hat er doch dieſen nur um des Gefühls willen. Würde ein anderer Gegenſtand dieſelben Gefühle erregen, ſo wäre er eben ſo willkommen. Der Gegenſtand des Gefühls wird aber eben nur deßwegen gleichgültig, weil, wo einmal das Gefühl als das ſubjective Weſen der Religion ausgeſprochen wird, es in der That auch das objective Weſen derſelben iſt, wenn es gleich nicht als ſolches, wenigſtens direct, ausgeſprochen wird. Direct ſage ich; denn indirect wird dieß allerdings eingeſtanden, indem, wenn einmal das Gefühl für das Organ des Göttlichen gilt, das Gefühl als ſolches, jedes Gefühl als Gefühl für religiös erklärt, alſo der Unterſchied zwiſchen ſpecifiſch religiöſen und irreligiöſen oder wenigſtens nicht religiöſen Gefühlen aufgehoben wird und aufgehoben werden muß. Warum denn anders als wegen ſeines Weſens, ſeiner Natur machſt Du das Gefühl zum Organ des unendlichen, des göttlichen Weſens? Iſt aber nicht die Natur des Gefühls überhaupt auch die Natur jedes ſpeciellen Gefühls, ſein Gegenſtand ſei nun welcher er wolle? Was macht alſo dieſes Gefühl zum religiöſen? der beſtimmte Gegenſtand? Mit nichten, denn dieſer Gegenſtand iſt ſelbſt nur ein religiöſer, wenn er nicht ein Gegenſtand des kalten Verſtandes oder Gedächtniſſes, ſondern des Gefühls iſt. Was alſo? die Natur des Gefühls, an der jedes Gefühl, ohne Unterſchied des Gegenſtandes, Theil hat. Das Gefühl iſt alſo heilig ge-

Digitized by Google

ſprochen, lediglich weil es Gefühl iſt; der Grund der Religioſität iſt die Natur des Gefühls, liegt in ihm ſelbſt. Iſt aber dadurch nicht das Gefühl als das Abſolute, als das Göttliche ſelbſt ausgeſprochen? Wenn das Gefühl durch ſich ſelbſt gut, religiös, d. h. heilig, göttlich iſt, hat das Gefühl ſeinen Gott nicht in ſich ſelbſt?

Wenn Du aber dennoch ein Object des Gefühls feſtſetzen, zugleich aber Dein Gefühl wahrhaft auslegen willſt, ohne mit Deiner Reflexion etwas Fremdartiges hineinzulegen, was bleibt Dir übrig, als zu unterſcheiden zwiſchen Deinen individuellen Gefühlen und zwiſchen dem allgemeinen Weſen, der Natur des Gefühls, als abzuſondern das Weſen des Gefühls von den ſtörenden, verunreinigenden Einflüſſen, an welche in Dir, dem bedingten Individuum, das Gefühl gebunden iſt? Was Du daher allein vergegenſtändlichen, als das Unendliche ausſprechen, als deſſen Weſen beſtimmen kannſt, das iſt nur die Natur des Gefühls. Du haſt hier keine andere Beſtimmung für Gott als dieſe: Gott iſt das reine, das unbeſchränkte, das freie Gefühl. Jeder andre Gott, den Du hier ſetzeſt, iſt ein von Außen Deinem Gefühl aufgedrungener Gott. Das Gefühl iſt atheiſtiſch im Sinne des orthodoxen Glaubens, als welcher die Religion an einen äußern Gegenſtand anknüpft. Das Gefühl läugnet einen gegenſtändlichen Gott — es iſt ſich ſelbſt Gott. Die Negation des Gefühls nur iſt auf dem Standpunkt des Gefühls die Negation Gottes. Du biſt nur zu feige oder zu beſchränkt, um mit Worten einzugeſtehen, was Dein Gefühl im Stillen bejaht. Gebunden an äußere Rückſichten, in den Banden des gemeinſten Empirismus noch befangen, unfähig die Seelengröße des Gefühls zu begreifen, erſchrickſt Du vor

Digitized by Google

dem religiöſen Atheismus Deines Herzens und zerſtörſt in dieſem Schrecken die Einheit Deines Gefühls mit ſich ſelbſt, indem Du Dir ein vom Gefühl unterſchiednes, objectives Weſen vorſpiegelſt, und Dich ſo nothwendig wieder zurückwirfſt in die alten Fragen und Zweifel: ob ein Gott iſt oder nicht iſt? Fragen und Zweifel, die doch da verſchwunden, ja unmöglich ſind, wo das Gefühl als das Weſen der Religion beſtimmt wird. Das Gefühl iſt Deine innigſte und doch zugleich eine von Dir unterſchiedene, unabhängige Macht, es iſt in Dir über Dir: es iſt ſelbſt ſchon das Objective in Dir, Dein eigenſtes Weſen, das Dich als und wie ein anderes Weſen ergreift, kurz Dein Gott — wie willſt Du alſo von dieſem objectiven Weſen in Dir noch ein anderes objectives Weſen unterſcheiden? wie über Dein Gefühl hinaus?

Das Gefühl wurde aber hier nur als Beiſpiel hervorgehoben. Dieſelbe Bewandtniß hat es mit jeder andern Kraft, Fähigkeit, Potenz, Realität, Thätigkeit — der Name iſt gleichgültig — welche man als das weſentliche Organ eines Gegenſtandes beſtimmt. Was ſubjectiv die Bedeutung des Weſens, das hat eben damit auch objectiv die Bedeutung des Weſens. Der Menſch kann nun einmal nicht über ſein wahres Weſen hinaus. Wohl mag er ſich vermittelſt der Phantaſie Individuen anderer, angeblich höherer Art vorſtellen, aber von ſeiner Gattung, ſeinem Weſen kann er nimmermehr abſtrahiren; die Weſensbeſtimmungen, die poſitiven letzten Prädicate, die er dieſen andern Individuen gibt, ſind immer aus ſeinem eignen Weſen geſchöpfte Beſtimmungen — Beſtimmungen, in denen er in Wahrheit nur ſich ſelbſt abbildet und vergegenſtändlicht.

Digitized by Google

Das Weſen der Religion im Allgemeinen.

Was im Allgemeinen, ſelbſt in Beziehung auf die ſinnlichen Gegenſtände, von dem Verhältniß des Subjects zum Object bisher behauptet wurde, das gilt insbeſondere von dem Verhältniß des Subjects zum religiöſen Gegenſtande.

Im Verhältniß zu den ſinnlichen Gegenſtänden iſt das Bewußtſein des Gegenſtandes wohl unterſcheidbar vom Selbſtbewußtſein; aber bei dem religiöſen Gegenſtand fällt das Bewußtſein mit dem Selbſtbewußtſein unmittelbar zuſammen. Der ſinnliche Gegenſtand iſt außer dem Menſchen da, der religiöſe in ihm, ein ſelbſt innerlicher — darum ein Gegenſtand, der ihn eben ſo wenig verläßt, als ihn ſein Selbſtbewußtſein, ſein Gewiſſen verläßt — ein intimer, ja der allerintimſte, der allernächſte Gegenſtand. „Gott, ſagt Auguſtin und Malebranche, iſt uns näher als wir uns ſelbſt. Gott iſt enger mit uns verbunden als der Leib mit der Seele, als wir mit uns ſelbſt.“ Der ſinnliche Gegenſtand iſt an ſich ein indifferenter, unabhängig von der Geſinnung, von der Urtheilskraft; der Gegenſtand der Religion aber iſt ein auserleſener Gegenſtand: das vorzüglichſte, das erſte, das höchſte Weſen; er ſetzt weſentlich ein kritiſches Urtheil voraus, den Unterſchied zwiſchen dem Göttlichen und Nichtgöttlichen, dem Anbetungswürdigen und Nichtanbetungswürdigen*). Und hier gilt daher ohne alle Einſchränkung der Satz: der Gegenſtand des Subjects iſt nichts andres als das gegenſtändliche Weſen des Subjects ſelbſt. Wie der Menſch ſich Gegenſtand, ſo iſt ihm Gott Gegenſtand; wie er denkt, wie er

*) Unusquisque vestrum non cogitat, prius se debere Deum nosse, quam colere. M. Minucii Felicis Octavianus. c. 24.

geſinnt iſt, ſo iſt ſein Gott. So viel Werth der Menſch hat, ſo viel Werth und nicht mehr hat ſein Gott. Das Bewußtſein Gottes iſt das Selbſtbewußtſein des Menſchen, die Erkenntniß Gottes die Selbſterkenntniß des Menſchen*). Aus ſeinem Gotte erkennſt Du den Menſchen, und hinwiederum aus dem Menſchen ſeinen Gott; beides iſt identiſch. Was dem Menſchen Gott iſt, das iſt ſein Geiſt, ſeine Seele, und was des Menſchen Geiſt, ſeine Seele, ſein Herz, das iſt ſein Gott: Gott iſt das offenbare Innere, das ausgeſprochne Selbſt des Menſchen; die Religion iſt die feierliche Enthüllung der verborgnen Schätze des Menſchen, das Eingeſtändniß ſeiner innerſten Gedanken, das öffentliche Bekenntniß ſeiner Liebesgeheimniſſe.

Wenn aber die Religion, das Bewußtſein Gottes, als das Selbſtbewußtſein des Menſchen bezeichnet wird, ſo iſt dieß nicht ſo zu verſtehen, als wäre der religiöſe Menſch ſich direct bewußt, daß ſein Bewußtſein von Gott das Selbſtbewußtſein ſeines Weſens iſt, denn der Mangel dieſes Bewußtſeins begründet eben die **differentia specifica** der Religion. Um dieſen Mißverſtand zu beſeitigen, iſt es beſſer zu ſagen: die Religion iſt die erſte und zwar indirecte Selbſterkenntniß des Menſchen. Die Religion geht daher überall der Philoſophie voran, wie in der Geſchichte der Menſchheit, ſo auch in der

*) Wenn daher in der Hegel'ſchen Religionsphiloſophie auf dem Standpunkt der myſtiſch-ſpeculativen Vernunft der oberſte Grundſatz der iſt: „das Wiſſen des Menſchen von Gott iſt das Wiſſen Gottes von ſich ſelbſt," ſo gilt dagegen hier auf dem Standpunkt der natürlichen Vernunft der entgegengeſetzte Grundſatz: das Wiſſen des Menſchen von Gott iſt das Wiſſen des Menſchen von ſich ſelbſt.

Digitized by Google

Geſchichte der Einzelnen. Der Menſch verlegt ſein Weſen zuerſt außer ſich, ehe er es in ſich findet. Das eigne Weſen iſt ihm zuerſt als ein andres Weſen Gegenſtand. Der geſchichtliche Fortgang in den Religionen beſteht deßwegen darin, daß das, was der frühern Religion für etwas Objectives galt, als etwas Subjectives, d. h. was als Gott angeſchaut und angebetet wurde, jetzt als etwas Menſchliches erkannt wird. Die frühere Religion iſt der ſpätern Götzendienſt: der Menſch hat ſein eignes Weſen angebetet. Der Menſch hat ſich verobjectivirt, aber den Gegenſtand nicht als ſein Weſen erkannt; die ſpätere Religion thut dieſen Schritt. Jeder Fortſchritt in der Religion iſt daher eine tiefere Selbſterkenntniß. Aber jede beſtimmte Religion, die ihre ältern Schweſtern als Götzendienerinnen bezeichnet, nimmt ſich ſelbſt — und zwar nothwendig, ſonſt wäre ſie nicht mehr Religion — von dem Schickſal, dem allgemeinen Weſen der Religion aus; ſie ſchiebt nur auf die andern Religionen, was doch — wenn anders Schuld — die Schuld der Religion überhaupt iſt. Weil ſie einen andern Gegenſtand, einen andern Inhalt hat, weil ſie über den Inhalt der frühern ſich erhoben, wähnt ſie ſich erhaben über die nothwendigen und ewigen Geſetze, die das Weſen der Religion conſtituiren, wähnt ſie, daß ihr Gegenſtand, ihr Inhalt ein übermenſchlicher ſei. Aber dafür durchſchaut das ihr ſelbſt verborgne Weſen der Religion der Denker, dem die Religion Gegenſtand iſt, was ſich ſelbſt die Religion nicht ſein kann. Und unſre Aufgabe iſt es eben, nachzuweiſen, daß der Gegenſatz des Göttlichen und Menſchlichen ein durchaus illuſoriſcher, daß folglich auch der Gegenſtand und Inhalt der chriſtlichen Religion ein durchaus menſchlicher iſt.

Die Religion, wenigſtens die chriſtliche, iſt das Verhalten des Menſchen zu ſich ſelbſt, oder richtiger: zu ſeinem (und zwar ſubjectiven*) Weſen, aber das Verhalten zu ſeinem Weſen als zu einem andern Weſen. Das göttliche Weſen iſt nichts andres als das menſchliche Weſen oder beſſer: das Weſen des Menſchen, gereinigt, befreit von den Schranken des individuellen Menſchen**), verobjectivirt, d. h. angeſchaut und verehrt als ein andres von ihm unterſchiednes, eignes Weſen — alle Beſtimmungen des göttlichen Weſens ſind darum menſchliche Beſtimmungen.

In Beziehung auf die Beſtimmungen, die Prädicate des göttlichen Weſens wird dieß denn auch ohne Anſtand zugegeben, aber keineswegs in Beziehung auf das Subject dieſer Prädicate. Die Negation des Subjects gilt für Irreligioſität, ja für Atheismus, nicht aber die Negation der Prädicate. Aber was keine Beſtimmungen hat, das hat auch keine Wirkungen auf mich; was keine Wirkungen, auch kein Daſein für mich. Alle Beſtimmungen negiren, iſt ſo viel als das Weſen ſelbſt negiren. Ein beſtimmungsloſes Weſen iſt ein ungegenſtändliches Weſen, ein ungegenſtändliches ein nichtiges Weſen. Wo der Menſch alle Beſtimmungen von Gott ent-

*) Die Bedeutung dieſer parenthetiſchen Beſchränkung wird im Verlaufe erhellen.

**) Les perfections de Dieu sont celles de nos ames, mais il les possede sans bornes .... il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, quelque bonté, mais elles sont toutes entieres en Dieu. Leibnitz. (Theod. Préface.) Nihil in anima esse putemus eximium, quod non etiam divinae naturae proprium sit .... Quidquid a Deo alienum, extra definitionem animae. S. Gregorius Nyss. (Krabingerus Lips. 1837. p. 43.)

Digitized by Google

fernt, da iſt ihm Gott nur noch ein negatives Weſen. Dem wahrhaft religiöſen Menſchen iſt Gott kein beſtimmungsloſes Weſen, weil er ihm ein gewiſſes, wirkliches Weſen iſt. Die Beſtimmungsloſigkeit und mit ihr identiſche Unerkennbarkeit Gottes iſt daher nur eine Frucht der neuern Zeit, ein Product der modernen Ungläubigkeit.

Wie die Vernunft nur da als endlich beſtimmt wird und beſtimmt werden kann, wo dem Menſchen der ſinnliche Genuß oder das religiöſe Gefühl oder die äſthetiſche Anſchauung oder die moraliſche Geſinnung für das Abſolute, das Wahre gilt: ſo kann nur da die Unerkennbarkeit oder Unbeſtimmbarkeit Gottes als ein Dogma ausgeſprochen und fixirt werden, wo dieſer Gegenſtand kein Intereſſe mehr für die Erkenntniß hat, wo die Wirklichkeit allein den Menſchen in Anſpruch nimmt, das Wirkliche allein für ihn die Bedeutung des weſentlichen, des abſoluten, göttlichen Gegenſtandes hat, aber doch zugleich noch im Widerſpruch mit dieſer rein weltlichen Tendenz ein alter Reſt von Religioſität vorhanden iſt. Der Menſch entſchuldigt mit der Unerkennbarkeit Gottes vor ſeinem noch übriggebliebenen religiöſen Gewiſſen ſeine Gottvergeſſenheit, ſein Verlorenſein in die Welt; er negirt Gott praktiſch durch die That — all ſein Sinnen und Denken hat die Welt inne — aber er negirt ihn nicht theoretiſch; er greift ſeine Exiſtenz nicht an; er läßt ihn beſtehen. Allein dieſe Exiſtenz tangirt und incommodirt ihn nicht; ſie iſt eine nur negative Exiſtenz, eine Exiſtenz ohne Exiſtenz, eine ſich ſelbſt widerſprechende Exiſtenz, — ein Sein, das ſeinen Wirkungen nach nicht unterſcheidbar vom Nichtſein iſt. Die Negation beſtimmter, poſitiver Prädicate des göttlichen Weſens iſt nichts andres als eine Negation der Religion, welche aber noch einen Schein

Digitized by Google

von Religion für ſich hat, ſo daß ſie nicht als Negation erkannt wird — nichts andres als ein ſubtiler, verſchlagner Atheismus. Die angeblich religiöſe Scheu, Gott durch beſtimmte Prädicate zu verendlichen, iſt nur der irreligiöſe Wunſch, von Gott nichts mehr wiſſen zu wollen, Gott ſich aus dem Sinne zu ſchlagen. Wer ſich ſcheut, endlich zu ſein, ſcheut ſich zu exiſtiren. Alle reale Exiſtenz, d. h. alle Exiſtenz, die wirklich, re vera Exiſtenz iſt, die iſt qualitative, beſtimmte und deßwegen endliche Exiſtenz. Wer ernſtlich, wirklich, wahrhaft an die Exiſtenz Gottes glaubt, der ſtößt ſich nicht an den ſelbſt derbſinnlichen Eigenſchaften Gottes. Wer nicht durch ſeine Exiſtenz beleidigen, wer nicht derb ſein will, der verzichte auf die Exiſtenz. Ein Gott, der ſich durch die Beſtimmtheit beleidigt fühlt, hat nicht den Muth und nicht die Kraft zu exiſtiren. Die Qualität iſt das Feuer, die Lebensluft, der Sauerſtoff, das Salz der Exiſtenz. Eine Exiſtenz überhaupt, eine Exiſtenz ohne Qualität iſt eine geſchmackloſe, eine abgeſchmackte Exiſtenz. In Gott iſt aber nicht mehr als in der Religion iſt. Nur da, wo der Menſch den Geſchmack an der Religion verliert, die Religion ſelbſt alſo geſchmacklos wird, nur da wird daher auch die Exiſtenz Gottes zu einer abgeſchmackten Exiſtenz.

Es gibt übrigens noch eine gelindere Weiſe der Negation der göttlichen Prädicate als die directe, eben bezeichnete. Man gibt zu, daß die Prädicate des göttlichen Weſens endliche, insbeſondre menſchliche Beſtimmungen ſind; aber man verwirft ihre Verwerfung; man nimmt ſie ſogar in Schutz, weil es dem Menſchen nothwendig ſei, ſich beſtimmte Vorſtellungen von Gott zu machen, und weil er nun einmal Menſch ſei, ſo könne er ſich auch keine andern als eben menſchliche

Digitized by Google

Vorſtellungen von ihm machen. In Beziehung auf Gott, ſagt man, ſind dieſe Prädicate freilich ohne objective Bedeutung, aber für mich kann er, weil und wenn er für mich ſein ſoll, nicht anders erſcheinen als ſo, wie er mir erſcheint, nämlich als ein menſchliches oder doch menſchenähnliches Weſen. Allein dieſe Unterſcheidung zwiſchen dem, was Gott an ſich und dem, was er für mich iſt, zerſtört den Frieden der Religion, und iſt überdem an ſich ſelbſt eine grund- und haltungsloſe Diſtinction. Ich kann gar nicht wiſſen, ob Gott etwas andres an ſich oder für ſich iſt, als er für mich iſt; wie er für mich iſt, ſo iſt er Alles für mich. Für mich liegt eben in dieſen Prädicaten, unter welchen er für mich iſt, ſein Anſichſelbſtſein, ſein Weſen ſelbſt; er iſt für mich ſo, wie er für mich nur immer ſein kann. Der religiöſe Menſch iſt in dem, was Gott in Bezug auf ihn iſt — von einer andern Beziehung weiß er als Menſch nichts — vollkommen befriedigt, denn Gott iſt ihm, was er dem Menſchen überhaupt ſein kann. In jener Diſtinction ſetzt ſich der Menſch über ſich ſelbſt, d. h. über ſein Weſen, ſein abſolutes Maaß hinweg; aber dieſe Hinwegſetzung iſt nur eine Illuſion. Den Unterſchied nämlich zwiſchen dem Gegenſtande, wie er an ſich, und dem Gegenſtand, wie er für mich iſt, kann ich nur da machen, wo ein Gegenſtand mir wirklich anders erſcheinen kann, als er erſcheint; aber nicht, wo er mir ſo erſcheint, wie er mir nach meinem abſoluten Maaße erſcheint, wie er mir erſcheinen muß. Wohl kann meine Vorſtellung eine ſubjective ſein, d. h. eine ſolche, an welche die Gattung nicht gebunden iſt. Aber wenn meine Vorſtellung dem Maaße der Gattung entſpricht, ſo fällt die Unterſcheidung zwiſchen Anſichſein und Fürmichſein weg; denn dieſe Vorſtellung iſt ſelbſt

Digitized by Google

eine abſolute. Das Maaß der Gattung iſt das abſolute Maaß, Geſetz und Kriterium des Menſchen. Aber die Religion hat eben die Ueberzeugung, daß ihre Vorſtellungen, ihre Prädicate von Gott ſolche ſind, die jeder Menſch haben ſoll und haben muß, wenn er die wahren haben will, daß ſie die nothwendigen Vorſtellungen der menſchlichen Natur, ja, die objectiven, die gottgemäßen Vorſtellungen ſind. Jeder Religion ſind die Götter der andern Religionen nur Vorſtellungen von Gott, aber die Vorſtellung, die ſie von Gott hat, iſt ihr Gott ſelbſt, Gott, wie ſie ihn vorſtellt, der ächte, wahre Gott, Gott, wie er an ſich iſt. Die Religion begnügt ſich nur mit einem ganzen, rückhaltsloſen Gott. Die Religion will nicht eine bloße Erſcheinung von Gott; ſie will Gott ſelbſt, Gott in Perſon. Die Religion gibt ſich ſelbſt auf, wenn ſie das Weſen Gottes aufgibt. Sie iſt keine Wahrheit mehr, wo ſie auf den Beſitz des wahren Gottes verzichtet. Der Skepticismus iſt der Erzfeind der Religion. Aber die Unterſcheidung zwiſchen Object und Vorſtellung, zwiſchen Gott an ſich und Gott für mich iſt eine ſkeptiſche irreligiöſe Unterſcheidung.

Was dem Menſchen die Bedeutung des Anſichſeienden hat, was ihm das höchſte Weſen iſt, das, worüber er nichts Höheres ſich vorſtellen kann, dieſes iſt ihm eben das göttliche Weſen. Wie könnte er alſo bei dieſem Gegenſtande noch fragen: was er an ſich ſei? Wenn Gott dem Vogel Gegenſtand wäre, ſo wäre er ihm nur als ein geflügeltes Weſen Gegenſtand: der Vogel kennt nichts Höheres, nichts Seligeres als das Geflügeltſein. Wie lächerlich wäre es, wenn dieſer Vogel urtheilte: mir erſcheint Gott als ein Vogel, aber was er an ſich iſt, weiß ich nicht. Das höchſte Weſen iſt dem

Digitized by Google

Vogel eben das Weſen des Vogels. Nimmſt Du ihm die Vorſtellung vom Weſen des Vogels, ſo nimmſt Du ihm die Vorſtellung des höchſten Weſens. Wie könnte er alſo fragen: ob Gott an ſich geflügelt ſei? Fragen: ob Gott an ſich ſo iſt, wie er für mich iſt, heißt fragen: ob Gott Gott iſt? heißt über ſeinen Gott ſich erheben, gegen ihn ſich empören.

Wo ſich daher einmal das Bewußtſein des Menſchen bemächtigt, daß die religiöſen Prädicate nur Anthropomorphismen ſind, da hat ſich ſchon der Zweifel, der Unglaube des Glaubens bemächtigt. Und es iſt nur die Inconſequenz der Herzensfeigheit und der Verſtandesſchwäche, die von dieſem Bewußtſein aus nicht bis zur förmlichen Negation der Prädicate und von dieſer bis zur Negation des zu Grunde liegenden Subjects fortgeht. Bezweifelſt Du die objective Wahrheit der Prädicate, ſo mußt Du auch die objective Wahrheit des Subjects dieſer Prädicate in Zweifel ziehen. Sind Deine Prädicate Anthropomorphismen, ſo iſt auch das Subject derſelben ein Anthropomorphismus. Sind Liebe, Güte, Perſönlichkeit u. ſ. w. menſchliche Beſtimmungen, ſo iſt auch das Subject derſelben, welches Du ihnen vorausſetzeſt, auch die Exiſtenz Gottes, auch der Glaube, daß überhaupt ein Gott iſt, ein Anthropomorphismus — eine durchaus menſchliche Vorausſetzung. Woher weißt Du, daß der Glaube an Gott überhaupt nicht eine Schranke der menſchlichen Vorſtellungsweiſe iſt? Höhere Weſen — und Du nimmſt ja deren an — ſind vielleicht ſo ſelig in ſich ſelbſt, ſo einig mit ſich, daß ſie ſich nicht mehr in der Spannung zwiſchen ſich und einem höhern Weſen befinden. Gott zu wiſſen und nicht ſelbſt Gott zu ſein, Seligkeit zu kennen und nicht ſelbſt zu genießen, das iſt

ein Zwieſpalt, ein Unglück. Höhere Weſen wiſſen nichts von dieſem Unglück; ſie haben keine Vorſtellung von dem, was ſie nicht ſind.

Du glaubſt an die Liebe als eine göttliche Eigenſchaft, weil Du ſelbſt liebſt, Du glaubſt, daß Gott ein weiſes, ein gütiges Weſen iſt, weil Du nichts Beſſeres von Dir kennſt als Güte und Verſtand, und Du glaubſt, daß Gott exiſtirt, daß er alſo Subject iſt — was exiſtirt, iſt ein Subject, werde dieſes Subject nun als Subſtanz oder Perſon oder Weſen oder ſonſtwie beſtimmt und bezeichnet — weil Du ſelbſt exiſtirſt, ſelbſt Subject biſt. Du kennſt kein höheres menſchliches Gut, als zu lieben, als gut und weiſe zu ſein, und eben ſo kennſt Du kein höheres Glück, als überhaupt zu exiſtiren, Subject zu ſein; denn das Bewußtſein aller Realität, alles Glückes iſt Dir an das Bewußtſein des Subjectſeins, der Exiſtenz gebunden. Gott iſt Dir ein Exiſtirendes, ein Subject aus demſelben Grunde, aus welchem er Dir ein weiſes, ein ſeliges, ein perſönliches Weſen iſt. Der Unterſchied zwiſchen den göttlichen Prädicaten und dem göttlichen Subject iſt nur dieſer, daß Dir das Subject, die Exiſtenz nicht als ein Anthropomorphismus erſcheint, weil in dieſem Deinem Subjectſein die Nothwendigkeit liegt, daß Dir Gott ein Exiſtirendes, ein Subject iſt, die Prädicate dagegen als Anthropomorphismen erſcheinen, weil die Nothwendigkeit derſelben, die Nothwendigkeit, daß Gott weiſe, gut, bewußt u. ſ. w. iſt, keine unmittelbare, mit dem Sein des Menſchen identiſche, ſondern durch ſein Selbſtbewußtſein, die Thätigkeit des Denkens vermittelte Nothwendigkeit iſt. Subject bin ich, ich exiſtire, ich mag weiſe oder unweiſe, gut oder ſchlecht ſein. Exiſtiren iſt dem Menſchen das Erſte, das Subject in ſeiner Vorſtellung,

die Vorausſetzung der Prädicate. Die Prädicate gibt er daher frei, aber die Exiſtenz Gottes iſt ihm eine ausgemachte, unantaſtbare, ſchlechterdings unbezweifelbare, abſolut gewiſſe, objective Wahrheit. Aber gleichwohl iſt dieſer Unterſchied nur ein ſcheinbarer. Die Nothwendigkeit des Subjects liegt nur in der Nothwendigkeit des Prädicats. Du biſt Subject nur als menſchliches Subject. Die Gewißheit und Realität Deiner Exiſtenz liegt nur in der Gewißheit und Realität Deiner menſchlichen Eigenſchaften. Was das Subject iſt, das liegt nur im Prädicat; das Prädicat iſt die Wahrheit des Subjects. Das Subject iſt nun das perſonificirte, das exiſtirende Prädicat. Subject und Prädicate unterſcheiden ſich nur wie Exiſtenz und Weſen. Die Negation der Prädicate iſt daher die Negation des Subjects. Was bleibt Dir vom menſchlichen Subject übrig, wenn Du ihm die menſchlichen Eigenſchaften nimmſt? Selbſt in der Sprache des gemeinen Lebens ſetzt man die göttlichen Prädicate: die Vorſehung, die Weisheit, die Allmacht ſtatt des göttlichen Subjects.

Die Gewißheit der Exiſtenz Gottes, von welcher man geſagt hat, daß ſie dem Menſchen ſo gewiß, ja gewiſſer, als die eigne Exiſtenz ſei, hängt daher nur ab von der Gewißheit der Qualität Gottes — ſie iſt keine unmittelbare Gewißheit. Dem Chriſten iſt nur die Exiſtenz des chriſtlichen, dem Heiden die Exiſtenz des heidniſchen Gottes eine Gewißheit. Der Heide bezweifelte nicht die Exiſtenz Jupiters, weil er an dem Weſen Jupiters keinen Anſtoß nahm, weil er ſich Gott in keiner andern Qualität vorſtellen konnte, weil ihm dieſe Qualität eine Gewißheit, eine göttliche Realität war. Die Realität des Prädicats iſt allein die Bürgſchaft der Exiſtenz. Ein wahrer Atheiſt iſt daher auch nur der, welchem

Digitized by Google

die göttlichen Prädicate, die Liebe, die Weisheit, die Gerechtigkeit Nichts ſind, aber nicht der, welchem das Subject dieſer Prädicate Nichts iſt.

Wenn es nun aber ausgemacht iſt, daß, was das Subject iſt, lediglich in den Beſtimmungen des Subjects liegt, d. h. daß das Prädicat es iſt, wodurch das Subject uns allein in ſeinem Weſen Gegenſtand iſt; ſo iſt auch erwieſen, daß, wenn die göttlichen Prädicate Beſtimmungen des menſchlichen Weſens ſind, auch das Subject derſelben menſchlichen Weſens iſt. Die göttlichen Prädicate ſind aber einerſeits allgemeine, andererſeits perſönliche. Die allgemeinen ſind die metaphyſiſchen, aber dieſe dienen nur der Religion zum äußerſten Anknüpfungspunkte; ſie ſind nicht die charakteriſtiſchen Beſtimmungen der Religion. Die perſönlichen Prädicate allein ſind es, welche das Weſen der Religion conſtituiren, in welchen das göttliche Weſen der Religion Gegenſtand iſt. Solche Prädicate ſind, z. B. daß Gott Perſon, daß er der moraliſche Geſetzgeber, der Vater der Menſchen, der Heilige, der Gerechte, der Gütige, der Barmherzige iſt. Es erhellt nun aber ſogleich von dieſen und andern Beſtimmungen, oder wird wenigſtens im Verlaufe erhellen, daß ſie, namentlich als perſönliche Beſtimmungen, rein menſchliche Beſtimmungen ſind und daß ſich folglich der Menſch in der Religion im Verhalten zu Gott zu ſeinem eignen Weſen verhält, denn der Religion ſind dieſe Prädicate nicht Vorſtellungen, nicht Bilder, die ſich der Menſch von Gott macht, unterſchieden von dem, was Gott an ſich ſelbſt iſt, ſondern Wahrheiten, Sachen, Realitäten. Die Religion weiß nichts von Anthropomorphismen: die Anthropomorphismen ſind ihr keine Anthropomorphismen. Das Weſen der Religion iſt gerade, daß

Digitized by Google

ihr dieſe Beſtimmungen das Weſen Gottes ausdrücken. Nur der über die Religion reflectirende, ſie, indem er ſie vertheidigt, vor ſich ſelbſt verläugnende Verſtand erklärt ſie für Bilder. Aber der Religion iſt Gott wirklicher Vater, wirkliche Liebe und Barmherzigkeit, denn er iſt ihr ein wirkliches, ein lebendiges, perſönliches Weſen, ſeine wahren Beſtimmungen ſind daher auch lebendige, perſönliche Beſtimmungen. Ja die adäquaten Beſtimmungen ſind gerade die, welche dem Verſtande den meiſten Anſtoß geben, welche er in der Reflexion über die Religion verläugnet. Die Religion iſt weſentlich Affect; nothwendig iſt ihr daher auch objectiv der Affect göttlichen Weſens. Selbſt der Zorn iſt ihr kein Gottes unwürdiger Affect, wofern nur dieſem Zorne ein religiöſer Zweck zu Grunde liegt.*)

Es iſt aber hier ſogleich weſentlich zu bemerken, daß — und dieſe Erſcheinung iſt eine höchſt merkwürdige, das innerſte Weſen der Religion charakteriſirende — je menſchlicher im Weſen das göttliche Subject iſt, um ſo größer ſcheinbar die Differenz iſt, welche zwiſchen Gott und dem Menſchen geſetzt wird, um ſo mehr das Menſchliche, wie es als ſolches dem Menſchen Gegenſtand ſeines Bewußtſeins iſt, negirt wird. Der Grund hievon iſt: weil das Poſitive in der Anſchauung des göttlichen Weſens allein das Menſchliche, ſo kann die Anſchauung des Menſchen, wie er Gegenſtand des

*) Quodsi (igitur) irae detrahatur imperfectio, quae in rationis obnubilatione dolorisque sensu consistit, tantumque vidicandi voluntas relinquatur, Deo tribui potest, scripturae sacrae exemplo..... Omnis scil. affectus, exceptis illis, qui per se mali aliquid involvunt, qualis est invidia, quam veteres (nein! auch die Chriſten, nur nicht dem Namen nach) inepte diis suis tribuebant, si pro appetitu rationali habeatur, seposito nempe sensitivo tumulto, Deo adscribi potest. Leibnitz L. ad Placcium.

Digitized by Google

Bewußtſeins iſt, nur eine negative ſein. Um Gott zu bereichern, muß der Menſch arm werden; damit Gott Alles ſei, der Menſch nichts ſein. Aber er braucht auch nichts für ſich ſelbſt zu ſein, weil Alles, was er ſich nimmt, in Gott nicht verloren geht, ſondern in ihm erhalten wird. Der Menſch hat ſein Weſen in Gott, wie ſollte er es alſo in ſich und für ſich haben? Warum wäre es nothwendig, daſſelbe zweimal zu ſetzen, zweimal zu haben? Je ähnlicher daher Gott in der Wahrheit dem Menſchen iſt, deſto unähnlicher wird der Menſch Gott gemacht oder erſcheint er ſich ſelbſt. Allein dieſe Selbſtverneinung iſt nur Selbſtbejahung. Was der Menſch ſich entzieht, was er an ſich ſelbſt entbehrt, genießt er nur in um ſo unvergleichlich höherem und reicheren Maaße in Gott.

Die Mönche gelobten die Keuſchheit dem göttlichen Weſen, ſie negirten die Geſchlechterliebe an ſich, aber dafür hatten ſie im Himmel, in Gott, an der Jungfrau Maria das Bild des Weibes — ein Bild der Liebe. Sie konnten um ſo mehr des wirklichen Weibes entbehren, je mehr ihnen ein ideales, vorgeſtelltes Weib ein Gegenſtand wirklicher Liebe war. Je größere Bedeutung ſie auf die Negation der Sinnlichkeit legten, je größere Bedeutung hatte für ſie die himmliſche Jungfrau: ſie trat ihnen ſelbſt an die Stelle Chriſti, an die Stelle Gottes. Je mehr das Sinnliche negirt wird, deſto ſinnlicher iſt der Gott, dem das Sinnliche geopfert wird. Aber dieſe himmliſche Jungfrau iſt nur eine ſinnfällige Erſcheinung einer allgemeinen, das Weſen der Religion betreffenden Wahrheit. Der Menſch negirt nur von ſich, was er in Gott ſetzt. So negirt der Menſch in der Religion ſeine Vernunft: er weiß nichts aus ſich von Gott, ſeine Gedanken ſind nur weltlich, irdiſch: er kann nur glauben, was Gott ihm geoffenbart.

Digitized by Google

Aber dafür ſind die Gedanken Gottes menſchliche, irdiſche Gedanken; er hat Plane wie der Menſch im Kopf; er accomodirt ſich den Umſtänden und Verſtandeskräften, wie ein Lehrer ſeinen Schülern; er berechnet genau den Effect ſeiner Gaben und Offenbarungen; er beobachtet den Menſchen in all ſeinem Thun und Treiben; er weiß Alles — auch das Irdiſchſte, das Gemeinſte, das Schlechteſte. Kurz der Menſch negirt Gott gegenüber ſein Wiſſen, ſein Denken, um in Gott ſein Wiſſen, ſein Denken zu ſetzen. Der Menſch gibt ſeine Perſon auf, aber dafür iſt ihm Gott, das allmächtige, unbeſchränkte Weſen, ein perſönliches Weſen; er negirt die menſchliche Ehre, das menſchliche Ich; aber dafür iſt ihm Gott ein ſelbſtiſches, egoiſtiſches Weſen, das in Allem nur ſich, nur ſeine Ehre, ſeinen Nutzen ſucht, Gott alſo die Selbſtbefriedigung der eignen, gegen alles Andere mißgünſtigen Selbſtiſchkeit, Gott der Selbſtgenuß des Egoismus*). Die Religion negirt ferner das Gute als eine Beſchaffenheit des menſchlichen Weſens: der Menſch iſt ſchlecht, verdorben, unfähig zum Guten; aber dafür iſt Gott nur gut, Gott das gute Weſen. Es wird die weſentliche Forderung gemacht, daß das Gute als Gott dem Menſchen Gegenſtand ſei; aber wird denn dadurch nicht das Gute als eine weſentliche Beſtimmung des Menſchen ausgeſprochen? Wenn ich abſolut, d. h. von Natur, von Weſen böſe, unheilig bin, wie kann das Heilige, das Gute mir Gegenſtand ſein? gleichgültig ob dieſer Gegenſtand von Außen oder von Innen mir gegeben iſt. Wenn mein

*) Gloriam suam plus amat Deus quam omnes creaturas. „Gott kann nur ſich lieben, nur an ſich denken, nur für ſich ſelbſt arbeiten. Gott ſucht, indem er den Menſchen macht, ſeinen Nutzen, ſeinen Ruhm" u. ſ. w. S. P. Bayle. Ein Beitrag zur Geſchichte der Philoſ. u. Menſchh. p. 104 — 107.

Herz böſe, mein Verſtand verdorben iſt, wie kann ich was heilig, als heilig, was gut, als gut wahrnehmen und empfinden? Wie kann ich ein ſchönes Gemälde als ſchönes wahrnehmen, wenn meine Seele eine abſolute äſthetiſche Schlechtigkeit iſt? Wenn ich auch ſelbſt kein Maler bin, nicht die Kraft habe, aus mir ſelbſt Schönes zu produciren, ſo habe ich doch äſthetiſches Gefühl, äſthetiſchen Verſtand, indem ich Schönes außer mir wahrnehme. Entweder iſt das Gute gar nicht für den Menſchen, oder iſt es für ihn, ſo offenbaret ſich hierin dem einzelnen Menſchen die Heiligkeit und Güte des menſchlichen Weſens. Was abſolut meiner Natur zuwider iſt, womit mich kein Band der Gemeinſchaft verknüpft, das iſt mir auch nicht denkbar, nicht empfindbar. Das Heilige iſt mir nur als Gegenſatz gegen meine Perſönlichkeit, aber als Einheit mit meinem Weſen Gegenſtand. Das Heilige iſt der Vorwurf meiner Sündhaftigkeit; ich erkenne mich in ihm als Sünder; aber darin tadle ich mich, erkenne ich, was ich nicht bin, aber ſein ſoll, und eben deßwegen an ſich, meiner Beſtimmung nach, ſein kann; denn ein Sollen ohne Können tangirt mich nicht, iſt eine lächerliche Chimäre, ohne Affection des Gemüths. Aber eben indem ich das Gute als meine Beſtimmung, als mein Geſetz erkenne, erkenne ich, ſei es nun bewußt oder unbewußt, daſſelbe als mein eignes Weſen. Ein anderes, ſeiner Natur nach von mir unterſchiednes Weſen tangirt mich nicht. Die Sünde kann ich als Sünde nur empfinden, wenn ich ſie als einen Widerſpruch meiner mit mir ſelbſt, d. h. meiner Perſönlichkeit mit meiner Weſenheit empfinde. Als Widerſpruch mit dem abſoluten, als einem andern Weſen gedacht, iſt das Gefühl der Sünde unerklärlich, ſinnlos.

Digitized by Google

Der Unterſchied des Auguſtinianismus vom Pelagianismus beruht im Grunde nur auf einer religiöſen Illuſion. Beide ſagen Daſſelbe; nur der eine rationaliſtiſch, der andere myſtiſch illuſoriſch; beide haben das nämliche Ziel, das nämliche Object; nur kommt der eine in gerader und darum kürzeſter Linie zum Ziel, während der andere Umwege macht. So lange das Gute als eine Weſensbeſtimmung Gottes ausgeſprochen wird, ſo lange iſt die auguſtiniſche Lehre eine Lüge, und ihr Unterſchied vom Pelagianismus in der Grundbeſtimmung nur eine religiöſe Illuſion*). Denn was dem Gott des Menſchen gegeben wird, das wird in Wahrheit dem Menſchen ſelbſt gegeben; was der Menſch von Gott ausſagt, das ſagt er in Wahrheit von ſich ſelbſt aus. Der Auguſtinianismus wäre nur dann eine Wahrheit, wenn der Menſch den Teufel zu ſeinem Gotte hätte, den Teufel, und zwar mit dem Bewußtſein, daß er der Teufel iſt, als ſein höchſtes Weſen verehrte und feierte. Aber ſo lange der Menſch ein gutes Weſen als Gott verehrt, ſo lange ſchaut er in Gott ſein eignes gutes Weſen an.

Wie mit der Lehre von der Grundverdorbenheit des menſchlichen Weſens, iſt es mit der damit identiſchen Lehre, daß der Menſch nichts Gutes, d. h. in Wahrheit Nichts aus ſich ſelbſt, aus eigner Kraft vermöge. So wie die Lehre von der Grundverdorbenheit des Menſchen nur dann, wie eben geſagt, eine Wahrheit wäre, wenn der Menſch den Ausbund der Häßlichkeit mit Bewußtſein und Wohlgefallen als das Ideal der höchſten Schönheit und Liebenswürdigkeit, als ſein

*) Eine Illuſion, die aber, wie aus dieſer Schrift ſich ergibt, das eigenthümliche Weſen der Religion, und daher inſofern einen weſentlichen Unterſchied begründet.

Digitized by Google

wahres und höchſtes Weſen verehrte und anbetete: ſo wäre die Negation der menſchlichen Kraft und Thätigkeit nur dann eine wahre Negation, wenn der Menſch auch in Gott die moraliſche Thätigkeit negirte und ſagte, wie der orientaliſche Nihiliſt oder Pantheiſt: das göttliche Weſen iſt ein abſolut willen- und thatloſes, indifferentes, nichts von Discrimen des Böſen und Guten wiſſendes Weſen. Aber wer Gott als ein thätiges Weſen beſtimmt und zwar als ein moraliſch thätiges, moraliſch kritiſches Weſen, als ein Weſen, welches das Gute liebt, wirkt, belohnt, das Böſe beſtraft, verwirft, verdammt, wer Gott ſo beſtimmt, der negirt nur ſcheinbar die menſchliche Thätigkeit, in Wahrheit macht er ſie zur höchſten, reellſten Thätigkeit. Wer Gott menſchlich handeln läßt, erklärt die menſchliche Thätigkeit für eine göttliche; der ſagt: ein Gott, der nicht thätig iſt und zwar moraliſch oder menſchlich thätig, iſt kein Gott und macht daher vom Begriffe der Thätigkeit, respective der menſchlichen — denn eine höhere kennt er nicht — den Begriff der Gottheit abhängig. Was ich zu einer Eigenſchaft, einer Beſtimmung Gottes mache, das habe ich ſchon vorher für etwas Göttliches erkannt. Eine Qualität iſt nicht dadurch göttlich, daß ſie Gott hat, ſondern Gott hat ſie, weil ſie an und für ſich, durch ſich ſelbſt göttlich iſt, weil Gott nicht Gott iſt, wenn ſie ihm mangelt. Der Menſch — dieß iſt das Geheimniß der Religion — vergegenſtändlicht ſich ſein Weſen und macht dann wieder ſich zum Object dieſes vergegenſtändlichten, in ein Subject verwandelten Weſens; er denkt ſich, iſt ſich Object, aber als Object eines Objects, eines andern Weſens. So hier. Der Menſch iſt ein Object Gottes. Daß der Menſch gut oder ſchlecht, das iſt Gott nicht gleichgültig; nein! er hat ein lebhaftes, inniges Intereſſe

daran, daß er gut iſt; er will, daß er gut, daß er ſelig ſei — denn ohne Güte keine Seligkeit. Die menſchlichen Geſinnungen und Handlungen ſind alſo Gott nicht gleichgültig; ſie ſind Gegenſtände Gottes, alſo göttliche Gegenſtände, Gegenſtände von höchſtem Werthe und Intereſſe, weil ſie für Gott Werth und Intereſſe haben. Die Nichtigkeit der menſchlichen Thätigkeit widerruft alſo der religiöſe Menſch wieder dadurch, daß er ſeine Geſinnungen und Handlungen zu einem Gegenſtande Gottes, den Menſchen zum Zweck Gottes — denn was Gegenſtand im Geiſte, iſt Zweck im Handeln — die göttliche Thätigkeit zu einem Mittel des menſchlichen Heils macht. Gott wirkt auf den Menſchen, iſt thätig, damit der Menſch gut und ſelig werde. So wird der Menſch, indem er ſcheinbar aufs Tiefſte erniedrigt wird, in Wahrheit aufs Höchſte erhoben! Der Menſch bezweckt ſich ſelbſt in und durch Gott. Der Menſch bezweckt Gott, aber Gott bezweckt nichts, als das moraliſche und ewige Heil des Menſchen, alſo bezweckt der Menſch nur ſich ſelbſt. Die göttliche Thätigkeit unterſcheidet ſich nicht von der menſchlichen.

Wie könnte aber auch die göttliche Thätigkeit auf mich als ihr Object, ja in mir ſelber wirken, wenn ſie eine andere, eine weſentlich andere wäre, wie einen menſchlichen Zweck haben, den Zweck, den Menſchen zu beſſern, zu beglücken, wenn ſie nicht ſelbſt eine menſchliche wäre? Beſtimmt der Zweck nicht die Handlung? Wenn der Menſch ſeine moraliſche Beſſerung ſich zum Zwecke ſetzt, ſo hat er göttliche Entſchlüſſe, göttliche Vorſätze, wenn aber Gott des Menſchen Heil bezweckt, ſo hat er menſchliche Zwecke und dieſen Zwecken entſprechende menſchliche Thätigkeit. So iſt dem Menſchen in Gott nur ſeine eigene Thätigkeit Gegenſtand. Aber weil er die eigne

Digitized by Google

Thätigkeit nur als eine objective, das Gute nur als Object anſchaut, ſo empfängt er nothwendig auch den Impuls, den Antrieb nicht von ſich ſelbſt, ſondern von dieſem Object. Er ſchaut ſein Weſen außer ſich und dieſes Weſen als das Gute an; es verſteht ſich alſo von ſelbſt, es iſt nur eine Tautologie, daß ihm der Impuls zum Guten auch nur daher kommt, wohin er das Gute verlegt.

Gott iſt das ab- und ausgeſonderte ſubjectivſte Weſen des Menſchen, alſo kann er nicht aus ſich handeln, alſo kommt alles Gute aus Gott. Je ſubjectiver Gott iſt, deſto mehr entäußert der Menſch ſich ſeiner Subjectivität, weil Gott per se ſein entäußertes Selbſt iſt, welches er aber doch zugleich ſich wieder vindicirt. Wie die arterielle Thätigkeit das Blut bis in die äußerſten Extremitäten treibt, die Venenthätigkeit wieder zurückführt, wie das Leben überhaupt in einer fortwährenden Syſtole und Diaſtole beſteht, ſo auch die Religion. In der religiöſen Syſtole ſtößt der Menſch ſein eignes Weſen von ſich aus, er verſtößt, verwirft ſich ſelbſt; in der religiöſen Diaſtole nimmt er das verſtoßne Weſen wieder in ſein Herz auf. Gott nur iſt das aus ſich handelnde, aus ſich thätige Weſen — dieß iſt der Act der religiöſen Repulſionskraft, Gott iſt das in mir, mit mir, durch mich, auf mich, für mich handelnde Weſen, das Princip meines Heils, meiner guten Geſinnungen und Handlungen, folglich mein eignes gutes Princip und Weſen — dieß iſt der Act der religiöſen Attractionskraft.

Digitized by Google

Erſter Theil.

Die Religion in ihrer Uebereinstimmung mit dem Wesen des Menschen.

Gott als Geſetz oder als Weſen des Verſtandes.

Die Religion iſt das bewußtloſe Selbſtbewußtſein des Menſchen. In der Religion iſt dem Menſchen ſein eignes Weſen Gegenſtand, ohne daß er weiß, daß es das ſeinige iſt; das eigne Weſen iſt ihm Gegenſtand als ein andres Weſen. Die Religion iſt die Entzweiung des Menſchen mit ſich: er ſetzt ſich Gott als ein ihm entgegengeſetztes Weſen gegenüber. Gott iſt nicht, was der Menſch iſt — der Menſch nicht, was Gott iſt. Gott iſt das unendliche, der Menſch das endliche Weſen, Gott vollkommen, der Menſch unvollkommen, Gott ewig, der Menſch zeitlich, Gott allmächtig, der Menſch unmächtig, Gott heilig, der Menſch ſündhaft. Gott und Menſch ſind Extreme: Gott das ſchlechthin Poſitive, der Inbegriff aller Realitäten, der Menſch das ſchlechtweg Negative, der Inbegriff aller Nichtigkeiten.

Aber der Menſch vergegenſtändlicht in der Religion ſein eignes geheimes Weſen. Es muß alſo nachgewieſen werden, daß auch dieſer Gegenſatz, dieſer Zwieſpalt, mit welchem die Religion anhebt, ein Zwieſpalt des Menſchen mit ſeinem eignen Weſen iſt.

Die innere Nothwendigkeit dieſes Beweiſes ergibt ſich übrigens ſchon daraus, daß, wenn wirklich das göttliche Weſen, welches Gegenſtand der Religion iſt, ein andres wäre, als das menſchliche, eine Entzweiung, ein Zwieſpalt gar nicht ſtatt finden könnte. Iſt Gott wirklich ein andres Weſen, was kümmert mich ſeine Vollkommenheit? Entzweiung findet

Digitized by Google

nur ſtatt zwiſchen Weſen, welche mit einander zerfallen ſind, aber Eins ſein ſollen, Eins ſein können und folglich im Weſen, in Wahrheit Eins ſind. Es muß alſo ſchon aus dieſem allgemeinen Grunde das Weſen, mit welchem ſich der Menſch entzweit fühlt, ein ihm eingebornes Weſen ſein, obwohl es zugleich anderer Beſchaffenheit ſein muß, als das Weſen oder die Kraft, welche ihm das Gefühl, das Bewußtſein der Einheit, der Verſöhnung mit Gott oder, was eins iſt, mit ſich ſelbſt gibt.

Dieſes Weſen iſt die Intelligenz — der Verſtand*). Gott als Extrem des Menſchen gedacht, iſt das objective Weſen des Verſtandes. Das reine, vollkommne, mangelloſe göttliche Weſen iſt das Selbſtbewußtſein des Verſtandes, das Bewußtſein des Verſtandes von ſeiner eignen Vollkommenheit. Der Verſtand weiß nichts von den Leiden des Herzens; er hat keine Begierden, keine Leidenſchaften, keine Bedürfniſſe und eben darum keine Mängel und Schwächen, wie das Herz. Reine Verſtandesmenſchen, Menſchen, die uns das Weſen des Verſtandes perſonificiren und verſinnbildlichen, ſind enthoben den Gemüthsqualen, den Paſſionen, den Exceſſen der Gefühlsmenſchen; ſie ſind für keinen endlichen, d. i. beſtimmten Gegenſtand leidenſchaftlich eingenommen; ſie „verpfänden" ſich nicht; ſie ſind frei. „Nichts bedürfen," „nicht ſich den Dingen, ſondern die Dinge ſich unterwerfen," „Alles iſt eitel," dieſe und ähnliche Sätze ſind Mottos von Verſtandesmenſchen. Der Verſtand iſt das neutrale, apathiſche, unbe-

*) Abſichtlich wird hier der in neuerer Zeit mit Unrecht ſo zurückgeſetzte Verſtand als Ausdruck der Intelligenz überhaupt genommen, weil dieſer Ausdruck ein höchſt ſcharfer, beſtimmter, pikanter und doch zugleich populärer iſt.

Digitized by Google

ſtechliche, unverblendete Weſen in uns — das reine affectloſe Licht der Intelligenz. Der Verſtand iſt das kategoriſche rückſichtsloſe Bewußtſein der Sache als Sache, weil er ſelbſt objectiver Natur, das Bewußtſein des Widerſpruchloſen, weil er ſelbſt widerſpruchsloſe Einheit, die Quelle der logiſchen Identität iſt, das Bewußtſein des Geſetzes, der Nothwendigkeit, der Regel, des Maaßes, weil er ſelbſt Geſetzesthätigkeit, die Nothwendigkeit der Natur der Dinge als Selbſtthätigkeit, die Regel der Regeln, das abſolute Maaß, das Maaß der Maaße iſt. Durch den Verſtand nur kann der Menſch im Widerſpruch mit ſeinen theuerſten perſönlichen und menſchlichen Gefühlen urtheilen und handeln, wenn es alſo der Verſtandesgott, das Geſetz gebietet. Der Vater, welcher ſeinen eignen Sohn, weil er ihn ſchuldig erkannt, als Richter zum Tode ſelbſt verurtheilt, vermag dieß nur als Verſtandes- nicht als Gefühlsmenſch. Der Verſtand zeigt uns die Fehler ſelbſt unſrer Geliebten — ſelbſt unſre eignen. Er verſetzt uns deßwegen ſo oft in peinliche Colliſion mit uns ſelbſt, mit unſerm Herzen. Wir wollen dem Verſtande nicht Recht laſſen: wir wollen nicht aus Schonung, aus Nachſicht das wahre, aber harte, aber rückſichtsloſe Urthel des Verſtandes vollſtrecken. Der Verſtand iſt das eigentliche Gattungsvermögen — das Herz vertritt die beſondern Angelegenheiten, die Individuen, der Verſtand die allgemeinen Angelegenheiten; er iſt die übermenſchliche, unperſönliche Kraft oder Weſenheit im Menſchen. Nur durch den Verſtand und in dem Verſtande hat der Menſch die Kraft, von ſich ſelbſt, d. h. von ſeinem ſubjectiven Weſen zu abſtrahiren, ſich zu erheben zu allgemeinen Begriffen und Verhältniſſen, den Gegenſtand zu unterſcheiden von den Eindrücken, die er auf das Gemüth macht,

Digitized by Google

ihn an und für ſich ſelbſt, ihn ohne Beziehung auf den Menſchen zu betrachten. Die Philoſophie, die Mathematik, die Aſtronomie, die Phyſik, kurz die Wiſſenſchaft überhaupt, iſt der thatſächliche Beweis, weil das Product, dieſer in Wahrheit unendlichen und göttlichen Thätigkeit. Dem Verſtande widerſprechen daher auch die religiöſen Anthropomorphismen; er negirt ſie von Gott. Aber dieſer anthropomorphismenfreie, rückſichtsloſe, affectloſe Gott iſt nichts andres, als das eigne gegenſtändliche Weſen des Verſtandes.

Das Weſen des Verſtandes, wie es dem Menſchen innerhalb der Religion Gegenſtand wird, iſt Gott als allgemeines, unperſönliches, abſtractes, d. i. metaphyſiſches Weſen, Gott als Gott, Gott als Gegenſatz der menſchlichen Nichtigkeit. Aber dieſes Weſen hat für die Religion nicht mehr Bedeutung, als für eine beſondere Wiſſenſchaft ein allgemeiner Grundſatz, von welchem ſie anhebt: es iſt nur der oberſte, letzte Anhalts- und Anknüpfungspunkt, gleichſam der mathematiſche Punkt der Religion. Das Bewußtſein der menſchlichen Nichtigkeit, welches ſich mit dem Bewußtſein dieſes Weſens verbindet, iſt keineswegs ein religiöſes Bewußtſein; es bezeichnet vielmehr den Skeptiker, den Materialiſten, den Naturaliſten, den Pantheiſten. Der Skeptiker, der Materialiſt verliert den Glauben an Gott — wenigſtens den Gott der Religion — weil er den Glauben an den Menſchen, wenigſtens den Menſchen der Religion, verliert. So wenig es daher der Religion mit der menſchlichen Nichtigkeit Ernſt iſt und ſein kann, ſo wenig iſt ihr Ernſt mit dem Weſen, welches eins iſt mit dem Bewußtſein dieſer Nichtigkeit. Ernſt iſt es der Religion nur mit den Beſtimmungen, welche dem Men-

Digitized by Google

ſchen das Weſen des Menſchen und zwar das ſubjective Weſen, ſein Gemüth vergegenſtändlichen.

Es liegt wohl im Intereſſe der Religion, daß das Weſen, welches ihr Gegenſtand, ein andres ſei als der Menſch; aber es liegt eben ſo, ja noch mehr in ihrem Intereſſe, daß dieſes andre Weſen zugleich ein menſchliches ſei. Daß es ein andres ſei, dieß betrifft nur die Exiſtenz, daß es aber ein menſchliches ſei, die innere Weſenheit deſſelben. Wenn es ein andres dem Weſen nach wäre, was könnte dem Menſchen an ſeinem Sein oder Nichtſein gelegen ſein? Wie könnte er an der Exiſtenz deſſelben ſo inniges Intereſſe nehmen, wenn nicht ſein eignes Weſen dabei betheiligt wäre? Der Menſch verhält ſich in der Religion zum Weſen des Menſchen als einem andern Weſen, aber eben ſo verhält er ſich wieder zu dieſem andern als dem eignen Weſen. Er will, daß Gott ſei, aber eben ſo will er, daß er ſein Gott, ein Weſen für ihn, ein menſchliches Weſen ſei.

Ein ſpecielles, aber gleichwohl allgemeingültiges Beiſpiel beſtätige dieß. „Wenn ich das glaube, daß allein die menſchliche Natur für mich gelitten hat, ſo iſt mir der Chriſtus ein ſchlechter Heiland, ſo bedarf er wohl ſelbſt eines Heilandes.“ Es wird alſo über den Menſchen hinausgegangen, ein andres vom Menſchen unterſchiednes Weſen aus Heilsbedürfniß poſtulirt. Aber ſo wie dieſes andre Weſen geſetzt iſt, ſo entſteht auch ſogleich das Verlangen des Menſchen nach ſich ſelbſt, nach ſeinem Weſen, ſo wird auch ſogleich der Menſch wieder geſetzt. „Hie iſt Gott, der nicht Menſch iſt und noch nie Menſch worden. Mir aber des Gottes nicht .... Es ſollt mir ein ſchlechter Chriſtus bleiben, der .... allein ein bloßer abgeſonderter Gott

Digitized by Google

und göttliche Perſon .... ohne Menſchheit. Nein Geſell, wo Du mir Gott hinſetzeſt, da mußt Du mir die Menſchheit mit hinſetzen." *)

Der Menſch will in der Religion ſich in Gott befriedigen. Aber wie könnte er in ihm Troſt und Frieden finden, wenn er ein weſentlich andres Weſen wäre? Wie kann ich den Frieden eines Weſens theilen, wenn ich nicht ſeines Weſens bin? Wenn ſein Weſen ein andres, ſo iſt auch ſein Friede ein weſentlich andrer, kein Frieden für mich. Wie kann ich alſo ſeines Friedens theilhaftig werden, wenn ich nicht ſeines Weſens theilhaftig werden kann, wie aber ſeines Weſens theilhaftig werden, wenn ich wirklich andern Weſens bin? Frieden empfindet alles was lebt nur in ſeinem eignen Weſen, nur in ſeinem eignen Element. Empfindet alſo der Menſch Frieden in Gott, ſo empfindet er ihn nur, weil Gott erſt ſein wahres Weſen, weil er hier erſt bei ſich ſelbſt iſt, weil Alles, worin er bisher Frieden ſuchte und was er bisher für ſein Weſen nahm, ein andres fremdes Weſen war. Und ſoll und will daher der Menſch in Gott ſich befriedigen, ſo muß er Sich in Gott finden.

Ein Gott, welcher nur das objective Weſen des Verſtandes ausdrückt, befriedigt darum nicht die Religion, iſt nicht der Gott der Religion. Der Verſtand intereſſirt ſich nicht nur für den Menſchen, ſondern auch für die Weſen außer dem Menſchen, für die Natur. Der Verſtandesmenſch vergißt ſogar über der Natur ſich ſelbſt. Die Chriſten verſpotteten die heidniſchen Philoſophen, weil ſie ſtatt an ſich, an ihr Heil, nur an die Dinge außer ihnen gedacht hätten.

*) Luther. Concordienbuch. Art. 8. Erklär.

Digitized by Google

Der Chriſt denkt nur an ſich*). Der Verſtand betrachtet mit demſelben Enthuſiasmus den Floh, die Laus, als das Ebenbild Gottes, den Menſchen. Nicht der Religionsbegeiſterung, dem Verſtandesenthuſiasmus verdanken wir das Daſein einer Botanik, einer Zoologie, einer Mineralogie, einer Aſtronomie. — Kurz der Verſtand iſt ein univerſales, pantheiſtiſches Weſen, die Liebe zum Univerſum, aber die Religion, insbeſondere die chriſtliche, ein durchaus anthropotheiſtiſches Weſen, die Liebe des Menſchen zu ſich ſelbſt, die ausſchließliche Selbſtbejahung des menſchlichen und zwar des ſubjectiv menſchlichen Weſens; denn allerdings bejaht auch der Verſtand das Weſen des Menſchen, aber das objective, das auf den Gegenſtand um des Gegenſtandes willen ſich beziehende Weſen, deſſen Darſtellung eben die Wiſſenſchaft iſt. Es muß auch noch etwas ganz Andres, als das Weſen des Verſtandes, dem Menſchen in der Religion Gegenſtand werden, wenn er ſich in ihr befriedigen ſoll und will, und dieſes Etwas wird und muß den eigentlichen Kern der Religion enthalten.

Die in der Religion, zumal der chriſtlichen, vor allen andern objectiven Beſtimmungen hervortretende Verſtandes- oder Vernunftbeſtimmung iſt diejenige, welche, indem ſie Gott vom Menſchen unterſcheidet, unmittelbar zugleich eine weſentliche Beziehung auf den Menſchen ausdrückt. Dieſe Beſtimmung

*) A te incipiat cogitatio tua et in te finiatur, nec frustra in alia distendaris, te neglecto. Praeter salutem tuam nihil cogites. De int. Domo. (Unter den unächten Schriften des heil. Bernhard). Si te vigilanter homo attendas, mirum est, si ad aliud unquam intendas. Divus Bernardus (Tract. de XII gradibus humil. et superbiae.)

Digitized by Google

iſt die der moraliſchen Vollkommenheit. Gott iſt der Religion als moraliſch vollkommnes Weſen Gegenſtand. Gott wohnt nur in einem reinen Herzen; nur dem reinen Sinne iſt er zugänglich. Warum, wenn er nicht ſelbſt das reine moraliſche Weſen iſt? *) Die Sünde iſt ein Widerſpruch mit dem göttlichen Weſen — in der Sprache der Religion, die Alles perſonificirt: Gott haßt die Sünde, ſie iſt ihm zuwider. Warum iſt ſie aber ein Widerſpruch mit dem göttlichen Weſen? weil ſie die Natur des Menſchen iſt? weil ſie in ſeinem Weſen liegt? Mit Nichten. Wenn der Menſch in der Sünde ſeiner Natur gemäß handelte, ſo handelte er, wie er handeln ſoll, ſo wäre ſeine Sünde ein **comme il faut**, ein Wohlklang, kein Mißton in der Welt. Alſo widerſpricht nur die Sünde dem göttlichen Weſen, weil ſie dem menſchlichen Weſen, dem, was der Menſch ſein ſoll, ſein kann, widerſpricht. Die Sünde beleidigt Gott, weil ſie des Menſchen Weſen beleidigt. Wäre das göttliche Weſen ein andres, vom menſchlichen unterſchiedenes, ſo könnte die Sünde, wie ſchon entwickelt, keinen Widerſpruch gegen das göttliche Weſen ausdrücken; ſie wäre demſelben abſolut indifferent. Der Widerſpruch der Sünde mit Gott iſt daher nur der Widerſpruch des individuellen Menſchen mit ſeinem Weſen. Das religiöſe Bewußtſein ſetzt ſein eignes Weſen ſich als Object entgegen, als mangel- und sünd-

*) Nihil est autem quod hominem adeo Deo dissimilem faciat, quemadmodum peccatum. Augustin. (bei Petrus Lombardus Sent. l. II. dist. 35. c. 7.) Qui innocentiam colit, Domino supplicat, qui justitiam, Deo libat; qui fraudibus abstinet, propitiat Deum, qui hominem periculo subripit, opimam victimam caedit. Haec nostra sacrificia, haec Dei sacra sunt: sic apud nos religiosior est ille qui justior. M. Minu. Felicis Octav. c. 32. Uebrigens finden ſich ähnliche Gedanken genug auch bei den ſogenannten Heiden.

loſes, vollkommen heiliges Weſen — es iſt ſein eignes Weſen, denn es iſt das Geſetz des Menſchen, es ſtellt die Forderung an ihn zu ſein, wie es ſelbſt iſt: „Heilig iſt Gott, ihr ſollt heilig ſein wie Gott;“ ſein eignes Gewiſſen, denn wie könnte es ſonſt vor dieſem Weſen erzittern, wie vor ihm ſich anklagen, wie es zum Richter ſeiner innerſten Gedanken und Geſinnungen machen? Aber es wird angeſchaut als ein andres objectives Weſen. Indem nun der religiöſe Menſch ſein Weſen ſich entgegenſetzt als abſolut heiliges Weſen, empfindet er ſich, wie er iſt, wie er ſich ſeiner bewußt iſt, im Widerſpruch mit dieſem Weſen, nicht entſprechend dieſer Forderung, dieſem Geſetze, ihm zu gleichen, als unvollkommen, als ſündhaft. Der Menſch iſt entzweit mit ſeinem eignen Weſen; er iſt nicht, wie er ſein ſoll und folglich ſein kann, und in dieſem Zwieſpalt fühlt er ſich unglücklich, nichtig, verdammt, um ſo mehr, als ihm in der Religion das moraliſche Geſetz nicht nur als Geſetz und als ſein eignes, wahres Weſen, ſondern als ein andres perſönliches Weſen Gegenſtand iſt, welches die Sünder haßt, von ſeiner Gnade, der Quelle alles Heils und Glücks ausſchließt.

Das Bewußtſein der moraliſchen Vollkommenheit iſt herzlos, denn es iſt das Bewußtſein meiner perſönlichen Nichtigkeit und zwar der allerempfindlichſten, der moraliſchen Nichtigkeit. Das Bewußtſein der göttlichen Allmacht und Ewigkeit im Gegenſatze zum Bewußtſein meiner Beſchränktheit in Zeit und Kraft thut mir nicht wehe; denn die Allmacht, die Ewigkeit iſt für mich nicht das Geſetz, ſelbſt ewig, ſelbſt allmächtig zu ſein. Aber der moraliſchen Vollkommenheit kann ich mir nicht bewußt werden, ohne derſelben zugleich als eines Geſetzes für mich bewußt zu werden, denn das Bewußtſein

Digitized by Google

der moraliſchen Vollkommenheit iſt im Grunde nichts andres als das Bewußtſein deſſen, was ich ſein ſoll. Die moraliſche Vollkommenheit hängt, wenigſtens für das moraliſche Bewußtſein, nicht von der Natur, ſondern vom Willen ab; ſie iſt eine Willensvollkommenheit, der vollkommne Wille. Den vollkommnen Willen, den Willen, der eins mit dem Geſetze, der ſelbſt Geſetz iſt, kann ich nicht denken, nicht mir vorſtellen, ohne ihn zugleich als Willensobject, d. h. als Sollen für mich zu denken. Kurz die Vorſtellung des moraliſch vollkommnen Weſens iſt keine nur theoretiſche, friedliche, ſondern zugleich praktiſche, zur Handlung, zur Nacheiferung auffordernde, mich in Spannung, Differenz, Zwieſpalt mit mir ſelbſt verſetzende Vorſtellung; denn indem ſie mir zuruft: was ich ſein ſoll, ſagt ſie mir zugleich ohne alle Schmeichelei ins Geſicht: was ich nicht bin.

Aber in dieſer Zwietracht mit ſich ſelbſt kann es der Menſch nicht aushalten; er empfindet vielmehr das dringende Bedürfniß, den unheilvollen Zwieſpalt zwiſchen ſich, dem Sünder, und dem vollkommnen Weſen aufzuheben. Der Gedanke des ſchlechthin vollkommnen Weſens läßt den Menſchen kalt und leer, weil er die Lücke zwiſchen ſich und dieſem Weſen gewahrt, fühlt; d. h. er widerſpricht dem menſchlichen Herzen. Der Menſch muß daher nicht nur die Macht des Geſetzes, das Weſen des Verſtandes, er muß auch die Macht der Liebe, das Weſen des Herzens bejahen, vergegenſtändlichen, wenn er anders in der Religion ſich befriedigen, zur Ruhe kommen will und ſoll.

Der Verſtand urtheilt nur nach der Strenge des Geſetzes; das Herz accommodirt ſich, iſt nachſichtig, rückſichtsvoll, billig, *κατ' ἄνθρωπον*. Dem Geſetze, das nur die moraliſche Voll-

kommenheit uns vorhält, genügt Keiner, aber darum genügt auch nicht das Geſetz dem eigentlichen Menſchen im Menſchen, dem Herzen. Das Geſetz verdammt; das Herz erbarmt ſich auch des Sünders. Das Herz gibt mir das Bewußtſein, daß ich Menſch bin, das Geſetz nur das Bewußtſein, daß ich nichtig, daß ich Sünder bin *).

Wodurch alſo erlöſt ſich der Menſch von der Pein des Sündenbewußtſeins, von der Qual des Nichtigkeitsgefühles? wodurch ſtumpft er der Sünde ihren tödtlichen Stachel ab? Nur dadurch, daß er ſich des Herzens, der Liebe als der höchſten, als der abſoluten Macht und Wahrheit bewußt wird, daß er das göttliche Weſen nicht nur als Geſetz, als moraliſches Weſen, als Verſtandesweſen, ſondern vielmehr als ein liebendes, herzliches, ſelbſt ſubjectiv menſchliches Weſen anſchaut.

Die Liebe iſt der **Terminus medius**, das ſubſtanzielle Band, das Vermittelungsprincip zwiſchen dem Vollkommnen und Unvollkommnen, dem ſündlichen und ſündhaften Weſen, dem Allgemeinen und Individuellen, dem Geſetz und dem Herzen, dem Göttlichen und Menſchlichen. Die Liebe iſt Gott ſelbſt und außer ihr iſt kein Gott. Die Liebe macht den Menſchen zu Gott und Gott zum Menſchen. Die Liebe ſtärket das Schwache und ſchwächet das Starke, erniedrigt das Hohe und erhöhet das Niedrige, idealiſirt die Materie und materialiſirt den Geiſt. Die Liebe iſt die wahre Einheit von Menſch und Gott, Natur und Geiſt. In der Liebe iſt die gemeine Natur Geiſt und der vornehme Geiſt Materie. Lieben heißt vom

*) Omnes peccavimus. ..... Parricidae cum lege coeperunt et illis facinus poena monstravit. Seneca.

Geiſte aus: den Geiſt, von der Materie aus: die Materie negiren. Liebe iſt **Materialismus**. **Immaterielle** Liebe iſt ein Unding. Aber zugleich iſt die Liebe der **Idealismus** der **Natur***). Liebe iſt **Esprit**. Nur die Liebe macht die Nachtigall zur Sängerin; nur die Liebe ſchmückt die Befruchtungswerkzeuge der Pflanze mit einer Blumenkrone. Und welche Wunder thut nicht die Liebe ſelbſt in unſerm gemeinen bürgerlichen Leben! Was der Glaube, die Confeſſion, der Wahn trennt, verbindet die Liebe. Selbſt unſre hohe Nobleſſe identificirt humoriſtiſch genug die Liebe mit dem bürgerlichen Pöbel. Was die alten Myſtiker von Gott ſagten, daß er das **höchſte** und doch das **gemeinſte** Weſen ſei, das gilt in Wahrheit von der Liebe, und zwar nicht einer erträumten, imaginären Liebe, nein! von der wirklichen Liebe, von der Liebe, die **Fleiſch** und **Blut** hat, von der Liebe, die alle lebendigen Weſen als eine allgemeine Macht durchbebt.

Das Geheimniß der Incarnation oder Gott als Liebe, als Herzensweſen.

Das Bewußtſein der Liebe iſt es, wodurch ſich der Menſch mit Gott oder vielmehr mit ſich, mit ſeinem Weſen, welches er im Geſetz als ein andres Weſen ſich gegenüberſtellt, verſöhnt. Die Anſchauung, das Bewußtſein der göttlichen Liebe, oder, was eins iſt, Gottes als eines ſelbſt **menſchlichen Weſens** — dieſe Anſchauung iſt das Geheimniß der

*) Der Unterſchied zwiſchen dem Idealismus — wenigſtens dem wahren, naturbegründeten Idealismus — und dem Materialismus iſt nur dieſer, daß jener ein **geiſt- und ſinnvoller** Materialismus, dieſer aber, der gewöhnlich ſo genannte Materialismus aber **geiſtloſer** Materialismus iſt.

Digitized by Google

Incarnation. Die Incarnation iſt nichts andres als die thatſächliche ſinnliche Erſcheinung von der menſchlichen Natur Gottes. Die Incarnation war nur eine Folge der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit. Seinetwegen iſt Gott nicht Menſch geworden. Die Noth, das Bedürfniß des Menſchen — ein Bedürfniß, das übrigens heute noch ein Bedürfniß des religiöſen Gemüths — war der Grund der Incarnation. Aus Barmherzigkeit wurde er Menſch — er war alſo ſchon in ſich ſelbſt ein menſchlicher Gott, ehe er wirklicher Menſch wurde; denn er fühlte das menſchliche Bedürfniß; es ging ihm das menſchliche Elend zu Herzen. Die Incarnation war eine Thräne des göttlichen Mitleids, alſo nur eine Erſcheinung eines menſchlich fühlenden, darum weſentlich menſchlichen Weſens.

Wenn der menſchgewordne Gott in der Incarnation als das Erſte geſetzt und betrachtet wird, ſo erſcheint freilich die Menſchwerdung Gottes als ein unerwartetes, frappirendes, wunderbares, geheimnißvolles Ereigniß. Allein der menſchgewordne Gott iſt nur die Erſcheinung des gottgewordnen Menſchen, was freilich im Rücken des religiöſen Bewußtſeins liegt; denn der Herablaſſung Gottes zum Menſchen geht nothwendig die Erhebung des Menſchen zu Gott vorher. Der Menſch war ſchon in Gott, war ſchon Gott ſelbſt, ehe Gott Menſch wurde. Wie hätte ſonſt Gott Menſch werden können? **Ex nihilo nil fit.** Ein Gott, der ſich nicht um Menſchliches kümmert, wird nicht um des Menſchen willen Menſch werden. Ein König, der nicht auf ſeinem Herzen das Wohl ſeiner Unterthanen trägt, der nicht ſchon auf dem Throne mit ſeinem Geiſte in den Wohnungen derſelben weilt, nicht ſchon in ſeiner Geſinnung, wie das Volk ſpricht, ein gemei-

Digitized by Google

ner Mann iſt, ein ſolcher König wird auch nicht körperlich von ſeinem Throne herabſteigen, um ſeine Untergebenen zu beglücken mit ſeiner perſönlichen Gegenwart. Iſt alſo nicht ſchon der Unterthan zum König emporgeſtiegen, ehe der König zum Unterthan herabſteigt? Und wenn ſich der Unterthan durch die perſönliche Gegenwart ſeines Königs geehrt und beglückt findet, bezieht ſich dieſes Gefühl nur auf dieſe ſichtbare Erſcheinung als ſolche, oder nicht vielmehr auf die Erſcheinung der Geſinnung, des menſchenfreundlichen Weſens, welches der Grund dieſer Erſcheinung iſt?

Das Tiefe, d. h. das Widerſprechende, das Unbegreifliche, welches man in dem Satze: Gott iſt oder wird Menſch, findet, kommt nur daher, daß man den Begriff oder die Beſtimmungen des allgemeinen, uneingeſchränkten, d. i. lediglich metaphyſiſchen Weſens mit dem Begriffe oder den Beſtimmungen des religiöſen Gottes unmittelbar verbindet oder vielmehr vermiſcht — eine Vermiſchung, die überhaupt die Einſicht in das Weſen der Religion erſchwert. Aber es handelt ſich in der That nur um die menſchliche Geſtalt eines Gottes, der ſchon ein Weſen, im tiefſten Grunde ſeiner Seele ein barmherziger, d. i. menſchlicher Gott iſt.

In der kirchlichen Lehre wird dieß ſo ausgedrückt, daß es nicht die erſte Perſon der Gottheit, ſondern die zweite iſt, welche ſich incarnirt — die zweite Perſon, welche die Welt geſchaffen, welche der zum Menſchen redende Gott iſt, welche den Menſchen in und vor Gott vertritt*), kurz nichts andres als der göttliche Menſch iſt — die zweite Perſon, die aber fürwahr, wie ſich zeigen wird, der eigentliche Gott, die wahre,

*) S. hierüber z. B. Tertullian. adv. Praxeam c. 15. 16.

erſte Perſon der Religion iſt. Und nur ohne dieſen **Terminus medius**, welcher aber der **Terminus a quo** der Incarnation, erſcheint die Incarnation unbegreiflich, myſteriös, „ſpeculativ," während ſie im Zuſammenhang mit demſelben eine ſich von ſelbſt verſtehende Folge iſt. Die Behauptung daher, daß die Incarnation eine rein empiriſche Thatſache ſei, von der man nur aus der Offenbarung Kunde erhalte, iſt eine Aeußerung des ſtupideſten religiöſen Materialismus, denn die Incarnation iſt ein Schlußſatz, der auf einer ſehr begreiflichen Prämiſſe beruht. Aber eben ſo verkehrt iſt es, wenn man aus puren ſpeculativen, d. i. metaphyſiſchen Gründen die Incarnation der kirchlichen, orthodoxen Theologie deduciren will, denn die Metaphyſik gehört nur der erſten Perſon an, welche ſich nicht incarnirt, keine dramatiſche Perſon iſt.

Aus dieſem Exempel erhellt, wie ſich die genetiſch-kritiſche, die ſpeculativ-rationelle oder ſpeculativ-empiriſche Methode, die Methode der pneumatiſchen Waſſerheilkunde, von der purlautern ſpeculativen Methode unterſcheidet. Die genetiſch-kritiſche oder ſpeculativ-rationelle Methode philoſophirt nicht über die Menſchwerdung als ein beſonderes, ſtupendes Myſterium, wie die vom myſtiſchen Schein verblendete Speculation; ſie zerſtört vielmehr die Illuſion, als ſtecke ein ganz beſondres Geheimniß dahinter, ſie kritiſirt das Dogma und reducirt es auf ſeine natürlichen Elemente, auf ſeinen innern Urſprung — auf die Liebe. Der Mittelpunkt der Incarnationslehre, des myſtiſchen „Gottmenſchen" iſt die Liebe Gottes zum Menſchen; inwiefern Gott den Menſchen liebt, Gott an den Menſchen denkt, Gott für den Menſchen fürſorgt, iſt er ſchon Menſch; Gott begibt ſchon in ſich ſeiner Gottheit, entäußert, anthropomorphirt ſich, indem er liebt.

Digitized by Google

Die wirkliche Incarnation iſt nun das geiſtliche Argument **ad hominem** von dieſer innerlichen weſentlichen Menſchheit Gottes.

Das Dogma aber oder die Religion ſtellt uns zweierlei dar: Gott und die Liebe. Gott iſt die Liebe; was heißt aber das? Iſt Gott noch Etwas außer der Liebe? ein von der Liebe unterſchiedenes Weſen? Iſt es ſo viel, als wie ich auch von einer menſchlichen Perſon im Affect ausrufe: ſie iſt die Liebe ſelbſt? Allerdings; ſonſt müßte ich den Namen: Gott, der ein beſondres perſönliches Weſen, ein Subject im Unterſchiede von Prädicat ausdrückt, fahren laſſen. Alſo wird die Liebe zu etwas Beſondren gemacht. Gott hat aus Liebe ſeinen eingebornen Sohn geſandt. Die Liebe wird ſo zurück und herabgeſetzt, verfinſtert durch den dunkeln Hintergrund: Gott. Sie wird nur zu einer perſönlichen, wenn auch weſenbeſtimmenden Eigenſchaft; ſie behält daher im Geiſte und Gemüthe, objectiv und ſubjectiv, den Rang nur eines Prädicats, nicht des Subjects, nicht der Subſtanz; ſie verſchiebt ſich mir als eine Nebenſache, ein Accidenz aus den Augen; bald tritt ſie als etwas Weſentliches vor mich hin; bald verſchwindet ſie mir wieder. Gott erſcheint mir auch noch in andrer Geſtalt, als in der der Liebe, auch in der Geſtalt der Allmacht, einer finſtern, nicht durch die Liebe gebundnen Macht, einer Macht, an der auch, wenn gleich in geringerem Maaße, die Dämone, die Teufel participiren.

So lange die Liebe nicht zur Subſtanz, zum Weſen ſelbſt erhoben wird, ſo lange lauert im Hintergrunde der Liebe ein Subject, das auch ohne Liebe noch Etwas für ſich iſt, ein liebloſes Ungeheuer, ein dämoniſches Weſen, deſſen von der Liebe unterſcheidbare und wirklich unterſchiedene Per-

ſönlichkeit an dem Blute der Ketzer und Ungläubigen ſich ergötzt — das Phantom des religiöſen Fanatismus. Aber gleichwohl iſt das Weſentliche in der Incarnation, obwohl noch gebunden an die Nacht des religiöſen Bewußtſeins, die Liebe. Die Liebe beſtimmte Gott zur Entäußerung ſeiner Gottheit *). Nicht aus ſeiner Gottheit als ſolcher, nach welcher er das Subject iſt in dem Satze: Gott iſt die Liebe, ſondern aus der Liebe, dem Prädicat kam die Verläugnung ſeiner Gottheit; alſo iſt die Liebe eine höhere Macht als die Macht der Gottheit. Die Liebe überwindet Gott. Die Liebe war es, der Gott ſeine göttliche Majeſtät aufopferte. Und was war das für eine Liebe? eine andere als die unſrige? als die, der wir Gut und Blut opfern? War es die Liebe zu ſich? zu ſich als Gott? Nein! die Liebe zum Menſchen. Aber iſt die Liebe zum Menſchen nicht menſchliche Liebe? Kann ich den Menſchen lieben, ohne ihn menſchlich zu lieben, ohne ihn ſo zu lieben, wie er ſelbſt liebt, wenn er in Wahrheit liebt? Wäre ſonſt nicht die Liebe vielleicht teufliſche Liebe? Der Teufel liebt ja auch die Menſchen, aber nicht um des Menſchen, ſondern um ſeinet willen, alſo aus Egoismus, um ſich

*) So, in dieſem Sinne feierte der alte unbedingte begeiſterungsvolle Glaube die Incarnation. Amor triumphat de Deo, ſagt der heil. Bernhard. Und nur in der Bedeutung einer wirklichen Selbſtentäußerung, Selbſtverläugnung der Gottheit liegt die Realität, die Vis der Incarnation, wenn gleich dieſe Selbſtnegation nur eine Phantaſievorſtellung iſt, denn bei Lichte betrachtet negirt ſich in der Incarnation Gott nicht, ſondern er zeigt ſich nur als das, was er iſt, als ein menſchliches Weſen. Was die Lüge der ſpätern rationaliſtiſch-orthodoxen und bibliſch-pietiſtiſch-rationaliſtiſchen Theologie gegen die wonnetrunknen Vorſtellungen und Ausdrücke des alten Glaubens in Betreff der Incarnation vorgebracht, verdient keine Erwägung, geſchweige eine Widerlegung. Wie aber ſelbſt der alte charaktervolle Glaube die Wahrheit der Incarnation, die Wahrheit des Gottmenſchen wieder geläugnet — darüber im Anhang.

zu vergrößern, ſeine Macht auszubreiten. Aber Gott liebt, indem er den Menſchen liebt, den Menſchen um des Menſchen willen, um ihn gut, glücklich, ſelig zu machen. Liebt er alſo nicht ſo den Menſchen, wie der wahre Menſch den Menſchen liebt? Hat die Liebe überhaupt einen Plural? Iſt ſie nicht überall ſich ſelbſt gleich? Was iſt alſo der wahre, reine Text der Incarnation als der Text der Liebe ſchlechtweg, ohne Beiſatz, ohne Differenz von göttlicher und menſchlicher Liebe; denn wenn es auch eine eigennützige Liebe unter den Menſchen gibt, ſo iſt doch die wahre menſchliche Liebe, die allein dieſes Namens würdige diejenige, welche dem Andern zu Liebe das Eigne opfert. Wer iſt alſo unſer Erlöſer und Verſöhner? Gott oder die Liebe? Die Liebe, denn Gott als Gott hat uns nicht erlöſt, ſondern die Liebe, welche über die Differenz von göttlicher und menſchlicher Perſönlichkeit erhaben iſt. Wie Gott ſich ſelbſt aufgegeben aus Liebe, ſo ſollen wir auch der Liebe Gott aufopfern; denn opfern wir nicht Gott der Liebe auf, ſo opfern wir die Liebe Gott auf, und wir haben trotz des Prädicats der Liebe den Gott, das böſe Weſen des religiöſen Fanatismus.

Indem wir nun aber dieſen Text aus der Incarnation gewonnen, ſo haben wir zugleich das Dogma in ſeiner Unwahrheit und Nichtigkeit dargeſtellt, die Illuſion aufgehoben, als ſtecke ein ganz beſondres Geheimniß dahinter, das ſcheinbar übernatürliche und überverſtändige Myſterium auf eine einfache, dem Menſchen natürliche Wahrheit reducirt — eine Wahrheit, die nicht der chriſtlichen Religion allein, ſondern jeder Religion als Religion mehr oder minder angehört. Jede Religion ſetzt nämlich voraus, daß Gott nicht gleichgültig iſt gegen die Weſen, die ihn verehren, daß alſo Menſchliches

Digitized by Google

ihm nicht fremd, daß er als ein Gegenſtand menſchlicher Verehrung ſelbſt ein menſchlicher Gott iſt. Jedes Gebet enthüllt das Geheimniß der Incarnation, jedes Gebet iſt in der That eine Incarnation Gottes. Im Gebete ziehe ich Gott in das menſchliche Elend herein; ich laſſe ihn Theil nehmen an meinen Leiden und Schwächen. Gott iſt nicht taub gegen meine Klagen; er erbarmt ſich meiner; er verläugnet alſo ſeine göttliche Majeſtät, ſeine Erhabenheit über alles Menſchliche und Endliche; er wird Menſch mit dem Menſchen; denn erhört er mich, erbarmt er ſich meiner, ſo wird er afficirt von meinem Leiden.

Die Theologie freilich, welche die metaphyſiſchen Verſtandesbeſtimmungen der Apathie, der Immutabilität, Ewigkeit und andere dergleichen abſtracte Weſensbeſtimmungen im Kopfe hat und feſthält, die Theologie freilich läugnet die Paſſibilität Gottes, läugnet aber eben damit auch die Wahrheit der Religion*). Denn die Religion, der religiöſe Menſch glaubt im Acte der Andacht des Gebets an eine wirkliche Theilnahme des göttlichen Weſens an ſeinen Leiden und Bedürfniſſen, glaubt an einen durch die Innigkeit des Gebets, d. h. durch die Kraft des Gemüths beſtimmbaren Willen Gottes, glaubt an eine wirkliche, gegenwärtige, durch das Gebet bewirkte Erhörung. Der wahrhaft religiöſe Menſch legt unbedenklich ſein Herz in Gott; Gott iſt ihm ein Herz,

*) Der heilige Bernhard hilft ſich mit einem köſtlich ſophiſtiſchem Wortſpiel: Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis cui proprium est misereri semper et parcere (Super Cantica. Sermo 26.) als wäre nicht Mitleiden Leiden, freilich Leiden der Liebe, Leiden des Herzens. Aber was leidet, wenn nicht das theilnehmende Herz? Ohne Liebe keine Leiden. Die Materie, die Quelle des Leidens, iſt eben das allgemeine Herz, das allgemeine Band der Natur.

ein Gemüth, das für alles Menſchliche empfänglich iſt. Das Herz kann nur zum Herzen ſich wenden; das Gemüth findet nur in ſich ſelbſt, in ſeinem Weſen, nur in einem Gotte, der iſt, wie und was das Gemüth, ſeine Befriedigung. „Wir bedürfen einen willkührlichen Gott."

Die Behauptung, daß die Erfüllung des Gebetes von Ewigkeit her ſchon beſtimmt, ſchon in den Plan der Weltſchöpfung urſprünglich mit aufgenommen ſei, iſt eine leere abgeſchmackte Fiction einer mechaniſchen Denkart, die abſolut dem Weſen der Religion widerſpricht. Ueberdem iſt ja auch in dieſer Fiction Gott eben ſo ein vom Menſchen beſtimmbares Weſen, als in der wirklichen, gegenwärtig auf die Kraft des Gebets erfolgten Erhörung; nur daß der Widerſpruch mit der Immutabilität und Unbeſtimmbarkeit Gottes, d. h. die Schwierigkeit in die täuſchende Ferne der Vergangenheit oder Ewigkeit hinausgeſchoben wird. Ob Gott jetzt auf mein Gebet hin ſich zur Erfüllung meines Gebets entſchließt oder ſich einſt dazu entſchloſſen hat, das iſt im Grunde ganz eins.

Es iſt die größte Inconſequenz, die Vorſtellung eines durch das Gebet, d. h. die Kraft des Gemüths beſtimmbaren Gottes als eine unwürdige anthropomorphiſtiſche Vorſtellung zu verwerfen. Glaubt man einmal ein Weſen, welches Gegenſtand der Verehrung, Gegenſtand des Gebetes, Gegenſtand des Gemüthes iſt, ein Weſen, welches ein vorſehendes, fürſorgendes iſt — eine Vorſehung, welche nicht ohne Liebe denkbar — ein Weſen alſo, welches ein liebendes iſt, die Liebe zum Beſtimmungsgrunde ſeiner Handlungen hat, ſo glaubt man auch ein Weſen, welches, wenn auch nicht ein anatomiſches, doch ein pſychiſches menſchliches Herz hat. Das

Digitized by Google

religiöſe Gemüth legt überhaupt Alles in Gott — Das ausgenommen, was es ſelbſt verſchmäht. Die Chriſten gaben ihrem Gotte zwar keine ihren moraliſchen Begriffen widerſprechende Affecte, aber die Empfindungen und Gemüthsaffecte der Liebe, der Barmherzigkeit gaben ſie ihm ohne Anſtand und mußten ſie ihm geben. Und die Liebe, die das religiöſe Gemüth in Gott ſetzt, iſt eine eigentliche, nicht nur ſo vorgeſpiegelte, vorgeſtellte, eine wirkliche, wahrhafte Liebe — Gott wird geliebt und liebt wieder; in der göttlichen Liebe vergegenſtändlicht, bejaht ſich nur die menſchliche Liebe. In Gott vertieft ſich nur die Liebe in ſich als die Wahrheit ihrer ſelbſt.

Gegen die eben entwickelte Bedeutung der Incarnation kann man erwidern, daß es mit der chriſtlichen Incarnation doch eine ganz beſondre, wenigſtens andre Bewandtniß habe — was allerdings auch in gewiſſer Hinſicht wahr iſt, wie ſelbſt ſpäter gezeigt werden wird — als mit den Menſchwerdungen der heidniſchen, etwa griechiſchen oder indiſchen Götter. Dieſe ſeien bloße Menſchenproducte oder vergötterte Menſchen; aber im Chriſtenthum ſei die Idee des wahren Gottes gegeben; hier werde die Vereinigung des göttlichen Weſens mit dem menſchlichen erſt bedeutungsvoll und „ſpeculativ.“ Jupiter verwandle ſich auch in einen Stier; die heidniſchen Menſchwerdungen ſeien bloße Phantaſien. Im Heidenthum ſei nicht mehr in dem Weſen Gottes als in der Erſcheinung Gottes; im Chriſtenthum dagegen ſei es Gott, ſei es ein andres, übermenſchliches Weſen, welches als Menſch erſcheine. Aber dieſer Einwurf widerlegt ſich durch die bereits gemachte Bemerkung, daß auch die Prämiſſe der chriſtlichen Incarnation ſchon das menſchliche Weſen enthält. Gott liebt den Menſchen; Gott hat überdem einen Sohn in ſich; Gott iſt Vater; die Verhältniſſe der

Menſchlichkeit ſind von Gott nicht ausgeſchloſſen; Menſchliches iſt Gott nicht unbekannt, nicht ferne. Es iſt daher auch hier nicht mehr im Weſen Gottes als in der Erſcheinung. In der Incarnation geſteht die Religion nur ein, was ſie außerdem nicht Wort haben will, daß Gott ein durchaus menſchliches Weſen iſt. Die Incarnation, das Geheimniß des Gottmenſchen, iſt daher keine myſteriöſe Compoſition von Gegenſätzen, kein ſynthetiſches Factum, wofür es der ſpeculativen Religionsphiloſophie gilt, weil ſie eine beſondere Freude am Widerſpruch hat; ſie iſt ein analytiſches Factum — ein menſchliches Wort mit menſchlichem Sinne. Wäre ein Widerſpruch vorhanden, ſo läge dieſer ſchon vor und außer der Incarnation; der Widerſpruch läge ſchon in der Verbindung der Vorſehung, der Liebe mit der Gottheit; denn iſt dieſe eine wirkliche, ſo iſt ſie keine von unſrer Liebe weſentlich unterſchiedene — es ſind nur die Schranken zu beſeitigen — und ſo iſt die Incarnation nur der kräftigſte, intenſivſte, offenherzigſte Ausdruck dieſer Vorſehung, dieſer Liebe. Die Liebe weiß ihren Gegenſtand nicht mehr zu beglücken, als daß ſie ihn mit ihrer perſönlichen Gegenwart erfreut, daß ſie ſich ſehen läßt. Den unſichtbaren Wohlthäter von Angeſicht zu Angeſicht zu ſchauen, iſt das heißeſte Verlangen der Liebe. Seligkeit liegt im bloßen Anblick des Geliebten. Der Blick iſt die Gewißheit der Liebe. Und die Incarnation ſoll nichts ſein, nichts bedeuten, nichts wirken als die zweifelloſe Gewißheit an der Liebe Gottes zum Menſchen. Die Liebe bleibt, aber die Incarnation auf der Erde geht vorüber; die Erſcheinung war eine zeitlich und räumlich beſchränkte, Wenigen zugängliche; aber das Weſen der Erſcheinung iſt ewig und allgemein. Wir ſollen noch glauben an die Erſcheinung, aber

Digitized by Google

nicht um der Erſcheinung, ſondern um des Weſens willen; denn uns iſt nur geblieben — die Anſchauung der Liebe.

Der klarſte, unwiderſprechlichſte Beweis, daß der Menſch in der Religion ſich als göttlicher Gegenſtand, als göttlicher Zweck Object iſt, daß er alſo in der Religion nur zu ſeinem eignen Weſen, nur zu Sich ſelbſt ſich verhält — iſt die Liebe Gottes zum Menſchen: der Grund und Mittelpunkt der Religion. Gott entäußert ſich um des Menſchen willen ſelbſt ſeiner Gottheit. Hierin liegt der erhebende Eindruck der Incarnation: das höchſte, das bedürfnißloſe Weſen demüthigt, erniedrigt ſich um meinetwillen. In Gott kommt daher mein eignes Weſen mir zur Anſchauung; ich habe für Gott Werth; die göttliche Bedeutung meines Weſens wird mir offenbar. Wie kann denn der Werth des Menſchen höher ausgedrückt werden, als wenn Gott um des Menſchen willen Menſch wird, wenn der Menſch der Endzweck, der Gegenſtand der göttlichen Liebe iſt? Die Liebe Gottes zum Menſchen iſt eine weſentliche Beſtimmung des göttlichen Weſens: Gott iſt ein mich, den Menſchen überhaupt, liebender Gott. Darauf ruht der Accent, darin liegt der Grundaffect der Religion. Gottes Demuth macht mich demüthig, ſeine Liebe liebend. Nur die Liebe iſt der Gegenſtand der Liebe: nur was liebt, wird wieder geliebt. Die Liebe Gottes zum Menſchen iſt der Grund der Liebe des Menſchen zu Gott: die göttliche Liebe verurſacht, erweckt die menſchliche Liebe. „Laſſet uns ihn lieben, denn Er hat uns erſt geliebet."*) Was liebe ich alſo in und an Gott? Die Liebe und zwar die Liebe zum Menſchen. Wenn ich aber die Liebe liebe und anbete, mit welcher Gott den Menſchen liebt, liebe ich

*) 1. Johannes 4, 19.

Digitized by Google

nicht den Menſchen, iſt meine Gottesliebe nicht, wenn auch indirecte, Menſchenliebe? Iſt denn nicht der Menſch der Inhalt Gottes, wenn Gott ihn liebt? Iſt nicht das mein Innigſtes, was ich liebe? Habe ich ein Herz, wenn ich nicht liebe? Nein! Die Liebe nur iſt das Herz des Menſchen. Aber was iſt die Liebe ohne Das, was ich liebe? Was ich alſo liebe, das iſt mein Herz, das iſt mein Inhalt, das iſt mein Weſen. Warum trauert der Menſch, warum verliert er die Luſt zum Leben, wenn er den geliebten Gegenſtand verliert? Warum? weil er mit dem geliebten Gegenſtande ſein Herz, das Princip des Lebens, verloren. Liebt alſo Gott den Menſchen, ſo iſt der Menſch das Herz Gottes — des Menſchen Wohl ſeine innigſte Angelegenheit. Iſt alſo nicht, wenn der Menſch der Gegenſtand Gottes iſt, der Menſch ſich ſelbſt in Gott Gegenſtand, nicht der Inhalt des göttlichen Weſens das menſchliche Weſen, wenn Gott die Liebe, der weſentliche Inhalt dieſer Liebe aber der Menſch iſt, nicht die Liebe Gottes zum Menſchen, der Grund und Mittelpunkt der Religion, die Liebe des Menſchen zu ſich ſelbſt, vergegenſtändlicht, angeſchaut als die höchſte objective Wahrheit, als das höchſte Weſen des Menſchen? Iſt denn nicht der Satz: „Gott liebt den Menſchen“ ein Orientalismus — die Religion iſt weſentlich orientaliſch — welcher auf Deutſch heißt: das Höchſte iſt die Liebe des Menſchen? —

Das Geheimniß des leidenden Gottes.

Der Glaube an den aus Liebe Menſch gewordnen Gott — und dieſer Gott iſt der Mittelpunkt der chriſtlichen Religion — iſt nichts andres als der Glaube an die Liebe,

Digitized by Google

der Glaube aber an die Liebe der Glaube an die Wahrheit und Gottheit des menſchlichen Herzens. Der ſeiner ſelbſt bewußte, der denkende Menſch erkennt das Herz als Herz, den Verſtand als Verſtand, beide in der Einheit ihrer Weſenheit und Wirklichkeit, als göttliche, abſolute Mächte. Aber die Religion, ihrer ſich nicht bewußt, und beruhend auf der Scheidung der Weſenheit von der Wirklichkeit des Weſens des Menſchen, als eines andern Weſens, vom wirklichen individuellen Menſchen, vergegenſtändlicht auch das Weſen des Herzens, wie des Verſtandes, als ein andres, objectives und zwar perſönliches Weſen.

Eine Weſensbeſtimmung des menſchgewordnen oder, was eins iſt, des menſchlichen Gottes, alſo Chriſti, iſt die Paſſion. Die Liebe bewährt ſich durch Leiden. Alle Gedanken und Empfindungen, die ſich zunächſt an Chriſtus anſchließen, concentriren ſich in dem Begriffe des Leidens. Gott als Gott iſt der Inbegriff aller menſchlichen Vollkommenheit, Chriſtus der Inbegriff alles menſchlichen Elends. Die heidniſchen Philoſophen feierten die Actuoſität, die Spontaneität der Intelligenz als die höchſte, als die göttliche Thätigkeit; die Chriſten heiligten das Leiden, ſetzten das Leiden ſelbſt in Gott. Wenn Gott als **Actus purus** der Gott der Philoſophie, ſo iſt dagegen Chriſtus, der Gott der Chriſten, die **Passio pura** — der höchſte metaphyſiſche Gedanke, das **être suprême** des Herzens. Denn was macht mehr Eindruck auf das Herz als Leiden? und zwar das Leiden des an ſich Leidloſen, des über alles Leiden Erhabenen, das Leiden des Unſchuldigen, des Sündenreinen, das Leiden lediglich zum Beſten Anderer, das freiwillige Leiden, das Leiden der Liebe, der Selbſtaufopferung? Aber eben deßwegen weil die Paſſionsgeſchichte die ergreifendſte

Geſchichte für das menſchliche Herz oder überhaupt für das Herz iſt — denn es wäre ein lächerlicher Wahn des Menſchen, ſich ein andres Herz als das menſchliche vorſtellen zu wollen — ſo folgt daraus aufs unwiderſprechlichſte, daß in ihr nichts ausgedrückt, nichts vergegenſtändlicht iſt als das Weſen des Herzens, daß ſie zwar nicht in dem menſchlichen Verſtande oder Dichtungsvermögen, aber doch im menſchlichen Herzen ihren Urſprung hat. Das Chriſtenthum, ſeinem beſſern Theil nach, gereinigt von den widerſprechenden eigenthümlichen Elementen des religiöſen Bewußtſeins, die erſt ſpäter in Betracht kommen, iſt eine Invention des menſchlichen Herzens. Aber das Herz erfindet nicht, wie die freie Phantaſie oder Intelligenz; es verhält ſich leidend, empfangend; alles, was aus ihm kommt, erſcheint ihm als gegeben, tritt gewaltſam auf, wirkt mit der Kraft der dringenden Nothwendigkeit. Das Herz bewältigt, bemeiſtert den Menſchen; wer einmal von ihm ergriffen, iſt von ihm als ſeinem Dämon, ſeinem Gotte ergriffen. Das Herz kennt keinen andern Gott, kein trefflicheres Weſen als ſich, als einen Gott, deſſen Name zwar ein beſondrer, ein andrer ſein mag, deſſen Weſen, deſſen Subſtanz aber das eigne Weſen des Herzens iſt. Und aus dem Herzen, aus dem innern Drange, Gutes zu thun, für die Menſchen zu leben und ſterben, aus dem göttlichen Triebe der Wohlthätigkeit, die Alle beglücken will, die Keinen, auch den Verworfenſten, den Niedrigſten nicht, von ſich ausſchließt, aus der ſittlichen Pflicht der Wohlthätigkeit im höchſten Sinne, wie ſie zu einer innern Nothwendigkeit, d. i. zum Herzen geworden, aus dem menſchlichen Weſen alſo, wie es ſich als Herz und durch das Herz offenbart, iſt die **Pars melior**, der beſſere Theil des Chriſtenthums entſprungen.

Digitized by Google

Was nämlich die Religion zum Prädicat macht, Das dürfen wir nur immer zum Subject, und, was ſie zum Subject, zum Prädicat machen, alſo die Orakelſprüche der Religion umkehren, als contre-véritez auffaſſen, ſo haben wir das Wahre. Gott leidet — Leiden iſt Prädicat — aber für die Menſchen, für Andere, nicht für ſich. Was heißt das auf Deutſch? nichts andres als: Leiden für Andere iſt göttlich *); wer für Andere leidet, ſeine Seele läßt, handelt göttlich, iſt den Menſchen Gott. Aber leidende, ſich ſelbſt aufopfernde Liebe iſt das höchſte Weſen des Herzens. Chriſtus alſo das ſich ſelbſt gegenſtändliche Herz — der Eindruck und Inhalt ſeiner Leidensgeſchichte ein rein menſchlicher. Denn daß Chriſtus zugleich Gott war, Gott im Sinne der Religion oder Dogmatik, iſt eine vage, nichtige, phantaſtiſche Vorſtellung. Der poſitive, reale Eindruck auf Kopf und Herz, der Eindruck, der allein den objectiven Inhalt in ſeiner Wahrheit ausdrückt, iſt: daß er freiwillig litt, daß er nicht zu leiden brauchte, wenn er nicht hätte leiden wollen, daß er litt unverſchuldet, daß er litt für Andere, litt aus freier Liebe. Aber ſolches Leiden geht wohl über den gemeinen, aber nicht über den Menſchen an ſich, über den wahren Menſchen. Denke ich dagegen zugleich mit dieſem menſchlichen Leiden den ſupranaturaliſtiſchen religiöſen oder dogmatiſchen Inhalt, den leidenden

*) Die Religion ſpricht durch Exempel. Das Exempel iſt das Geſetz der Religion. Was Chriſtus gethan, iſt Geſetz. Chriſtus hat gelitten für Andere, alſo ſollen wir daſſelbe thun..... Quae necessitas fuit ut sic exinaniret se, sic humiliaret se, sic abbreviaret se Dominus majestatis, nisi ut vos similiter faciatis? (Bernardus in Die nat. Domini.) Aber dieſe Wahrheit negirt die Eiferſucht der Religion auf den Menſchen, auf die Moral dadurch wieder, daß ſie das Handeln und Leiden für Andere, für die Menſchen nur zu einem Handeln und Leiden für Chriſtus, für Gott und ſeine Ehre macht. Doch davon erſt ſpäter.

Digitized by Google

Chriſtus zugleich als Gott, ſo geht alle Wahrheit verloren, ſo litt er, ſo zu ſagen, nur auf der einen Seite, auf der andern aber nicht — denn was war für ihn als Gott, als den ſeiner Gottheit, ſeiner Ewigkeit und himmliſchen Seligkeit Bewußten ſein Leiden? — ſo war ſein Leiden nur ein Leiden für ihn als Menſchen, nicht als Gott, nur ein ſcheinbares, kein wahres Leiden — kurz eine bloße Komödie.

Das Leiden Chriſti repräſentirt jedoch nicht nur das ſittliche Leiden, das Leiden der Liebe, der Kraft, ſich ſelbſt zum Wohle Anderer aufzuopfern: es repräſentirt auch das Leiden als ſolches, das Leiden inwiefern es ein Ausdruck der Paſſibilität überhaupt iſt. Die chriſtliche Religion iſt ſo wenig eine übermenſchliche, daß ſie ſelbſt die menſchliche Schwachheit ſanctionirt. Wenn der heidniſche Philoſoph ſelbſt bei der Nachricht von dem Tode des eignen Kindes die Worte ausruft: Ich wußte, daß ich einen Sterblichen gezeugt; ſo vergießet dagegen Chriſtus Thränen über den Tod des Lazarus — einen Tod, der doch in Wahrheit nur ein Scheintod war. Wenn Sokrates mit unbewegter Seele den Giftbecher leert, ſo ruft dagegen Chriſtus aus: „wenn es möglich, ſo gehe dieſer Kelch von mir."*) Chriſtus iſt in dieſer Beziehung das Selbſtbekenntniß der menſchlichen Senſibilität. Der Chriſt hat, ganz im Gegenſatz gegen das heidniſche, namentlich ſtoiſche Princip mit ſeiner rigoroſen Willensenergie und Selbſtſtändigkeit, das Be-

*) Haerent plerique hoc loco.... Ego autem non solum excusandum non puto, sed etiam nusquam magis pietatem ejus majestatemque demiror. Minus enim contulerat mihi, nisi meum suscepisset affectum. Ergo pro me doluit, qui pro se nihil habuit, quod doleret.... Suscepit enim tristitiam meam, ut mihi suam laetitiam largiretur.... Non me fefellit, ut aliud esset et aliud videretur. Tristis videbatur et tristis erat. Ambrosius. (Exposit. in Lucae Evangel. l. X. c. 22.)

Digitized by Google

wußtſein der eignen Reizbarkeit und Empfindlichkeit in das Bewußtſein Gottes aufgenommen; in Gott findet er ſie, wenn ſie nur keine ſündliche Schwachheit, nicht negirt, nicht verdammt *).

Leiden iſt das höchſte Gebot des Chriſtenthums — die Geſchichte des Chriſtenthums ſelbſt die Leidensgeſchichte der Menſchheit. Wenn bei den Heiden das Jauchzen der ſinnlichen Luſt ſich in den Cultus der Götter miſchte, ſo gehören bei den Chriſten, natürlich den alten Chriſten, die Seufzer und Thränen des leidenden Herzens, des Gemüths zum Gottesdienſt. Wie aber ein ſinnlicher Gott, ein Gott des Lebens, der Lebensfreude da verehrt wird, wo ſinnliches Freudengeſchrei zu ſeinem Cultus gehört, ja wie dieſes Freudengeſchrei nur eine ſinnliche Definition iſt von dem Weſen der Götter, denen dieſes Geſchrei gilt: ſo ſind auch die Herzensſeufzer der Chriſten Töne, die aus der innerſten Seele, dem innerſten Weſen ihres Gottes kommen. Der Gott des Gottesdienſtes, bei den Chriſten des innern Gottesdienſtes, nicht der Gott der ſophiſtiſchen Theologie iſt der wahre Gott des Menſchen. Aber mit Thränen, den Thränen der Reue und Sehnſucht, glaubten die Chriſten, natürlich die alten Chriſten, ihrem Gott die höchſte Ehre anzuthun. Die Thränen ſind alſo die ſinnlichen Glanzpunkte des chriſtlich religiöſen Gemüths, in denen ſich das Weſen ihres Gottes abſpiegelt. Aber ein Gott, der an Thränen Gefallen hat, iſt nichts andres als das gegenſtändliche Weſen des leidenden Herzens — des Gemüths. Zwar heißt es in der chriſtlichen Religion:

*) Quando enim illi (Deo) appropinquare auderemus in sua impassibilitate manenti. Bernardus (Tract. de XII grad. hum. et sup.)

Digitized by Google

Chriſtus hat Alles für uns gethan, hat uns erlöſt, verſöhnt mit Gott; und es ließe ſich daher hieraus der Schluß ziehen: Laſſet uns fröhlichen Sinnes ſein, was brauchen wir uns darüber zu kümmern, wie wir uns mit Gott verſöhnen ſollen; wir ſind es ja ſchon. Aber das Imperfectum des Leidens macht einen ſtärkern, anhaltendern Eindruck, als das Perfectum der Erlöſung. Die Erlöſung iſt nur das Reſultat des Leidens; das Leiden der Grund, die Quelle der Erlöſung. Das Leiden befeſtigt ſich daher tiefer im Gemüthe; das Leiden macht ſich zu einem Gegenſtande der Nachahmung, die Erlöſung nicht. Wenn Gott ſelber litt um meinetwillen, wie ſoll ich fröhlich ſein, wie mir eine Freude gönnen, wenigſtens auf dieſer verdorbnen Erde, die der Schauplatz ſeiner Leiden war*)? Soll ich beſſer ſein als Gott? ſoll ich alſo ſein Leiden mir nicht aneignen? Iſt was Gott, mein Herr thut, nicht mein Vorbild? Oder ſoll ich nur den Gewinn, nicht auch die Koſten tragen? Weiß ich nur, daß er mich verſöhnt, erlöſt hat? Iſt mir ſeine Leidensgeſchichte nicht auch Gegenſtand? Soll ſie mir nur ein Gegenſtand kalter Erinnerung ſein oder gar ein Gegenſtand der Freude, weil dieſes Leiden mir die Seligkeit erkauft? Aber wer kann ſo denken, wer ſich ausſchließen wollen von den Leiden ſeines Gottes, außer der verworfenſte religiöſe Egoismus?

Die chriſtliche Religion iſt die Religion des Leidens. Die Bilder des Gekreuzigten, die uns heute noch in allen Kirchen begegnen, ſtellen uns keinen Erlöſer, ſondern nur den Gekreuzigten, den Leidenden dar. Selber die Selbſtkreuzigungen unter

*) Deus meus pendet in patibulo et ego voluptati operam dabo? (Formula hon. vitae. Unter den unächten Schriften des heil. Bernhard.)

den Chriſten ſind pſychologiſch tief begründete Folgen ihrer religiöſen Anſchauung. Wie ſollte dem nicht die Luſt kommen, ſich ſelbſt oder Andere zu kreuzigen, der ſtets das Bild eines Gekreuzigten im Sinne hat? Wenigſtens ſind wir zu dieſem Schluſſe eben ſo gut berechtigt, als Auguſtin und andere Kirchenväter zu dem Vorwurf gegen die heidniſche Religion, daß die unzüchtigen religiöſen Bilder die Heiden zur Unzucht aufforderten.

Aber ſo ſehr dem objectiven Gemüthe, dem Herzen des natürlichen oder ſelbſtbewußten Menſchen das Leiden widerſpricht, weil in ihm der Trieb zur Selbſtthätigkeit, zur Kraftäußerung der vorherrſchende iſt: ſo ſehr entſpricht dem ſubjectiven, nur einwärts gekehrten, weltſcheuen, nur auf ſich concentrirten Herzen, d. i. dem Gemüthe das Leiden. Leiden iſt eine Selbſtnegation, aber eine ſelbſt ſubjective, dem Gemüthe wohlthätige — auch ganz abgeſehen davon, daß das chriſtliche Leiden, ſelbſt das Leiden des Märtyrerthums identiſch iſt mit der Hoffnung der himmliſchen Seligkeit*) — die Anſchauung eines leidenden Gottes daher die höchſte Selbſtbejahung, die höchſte Wolluſt des leidenden Herzens.

Gott leidet, heißt aber nichts andres als: Gott iſt ein Herz. Das Herz iſt die Quelle, der Inbegriff aller Leiden. Ein Weſen ohne Leiden iſt ein Weſen ohne Herz. Im Verſtande ſind wir ſelbſtthätig; im Herzen leiden, d. i. empfinden wir. Das Geheimniß des leidenden Gottes iſt

*) S. z. B. I. Petri 4, 1. 13. Römer 8, 17. 18. II. Korinth. 4, 10. 17. Abstine ... ab omnibus seculi delectationibus, ut post hanc vitam in coelo laetari possis cum angelis. (de modo bene viv. Serm. 23. Unter den unächten Schriften des heil. Bernhard.)

daher das Geheimniß der Empfindung. Ein leidender Gott iſt ein empfindender, empfindſamer Gott*). Aber was der Religion nur Prädicat, das iſt in Wahrheit das Subject, die Sache ſelbſt, das Weſen. Der Satz: Gott iſt ein empfindendes Weſen, iſt nur die religiöſe Periphraſe des Satzes: die Empfindung iſt abſoluten, göttlichen Weſens. Die Religion iſt nichts andres als das vergegenſtändlichte Selbſtbewußtſein des Menſchen — ſo verſchieden daher, als verſchieden das Selbſtbewußtſein des Menſchen, d. h. der Gegenſtand, deſſen der Menſch ſich als ſeines höchſten Weſens bewußt iſt. Der Menſch hat aber nicht nur das Bewußtſein einer Thätigkeitsquelle, ſondern auch Leidensquelle in ſich. Ich empfinde; und empfinde die Empfindung, nicht blos das Wollen, nicht blos das Denken, welches nur zu oft im Gegenſatze mir mir und meinen Empfindungen iſt, als zu meinem Weſen gehörig, und obwohl als die Quelle aller Leiden und Schmerzen, doch zugleich als eine herrliche, göttliche Macht und Vollkommenheit. Was wäre der Menſch ohne Empfindung? Sie iſt die muſikaliſche Macht im Menſchen. Aber was wäre der Menſch ohne den Ton? So gut der Menſch einen muſikaliſchen Trieb, eine innere Nöthigung in ſich fühlt, im Tone, im Liede ſeine Empfindungen auszuhauchen, ſo nothwendig ſtrömt er in religiöſen Seufzern und Thränen das Weſen der Empfindung als gegenſtändliches göttliches Weſen aus.

Die Religion iſt die Reflexion, die Spiegelung des menſchlichen Weſens in ſich ſelbſt. Was iſt, hat

---

*) Pati voluit, ſagt der „letzte Kirchenvater" der katholiſche Luther, der heil. Bernhard (in der cit. Schrift de grad.) pati voluit, ut compati sciret, miser fieri, ut misereri disceret (Hebrae. 5, 15.)

Digitized by Google

nothwendig einen Gefallen an ſich. Weil es iſt, iſt es vortrefflich. Sein iſt ein Glück, ein Vorzug: Was iſt, liebt ſich. Tadelſt Du, daß es ſich liebt, ſo machſt Du ihm den Vorwurf, daß es iſt. Sein heißt Sich bejahen, Sich lieben. Wer des Lebens überdrüſſig, nimmt ſich das Leben. Wo die Empfindung daher nicht zurückgeſetzt oder unterdrückt wird, wie bei den Stoikern, wo ihr Sein gegönnt wird, da iſt ihr auch ſchon religiöſe Macht und Bedeutung eingeräumt, da iſt ſie auch ſchon auf die Stufe erhoben, auf welcher ſie ſich in ſich ſpiegeln und reflectiren, in Gott in ihren eignen Spiegel blicken kann. Gott iſt der Spiegel des Menſchen.

Was für den Menſchen weſentlichen Werth hat, was ihm für das Vollkommne, das Treffliche gilt, woran er wahres Gefallen hat, das allein iſt ihm Gott. Wem die Empfindung für eine herrliche Eigenſchaft, für eine Realität gilt, dem gilt ſie eben damit für eine göttliche Eigenſchaft, eine göttliche Eſſenz. Der empfindende, gefühlvolle Menſch glaubt an einen empfindenden, gefühlvollen Gott, glaubt nur an die Wahrheit ſeines eignen Seins und Weſens, denn er kann nichts andres glauben, als was er ſelbſt in ſeinem Weſen iſt. Sein Glaube iſt das Bewußtſein deſſen, was ihm heilig iſt. Aber heilig iſt dem Menſchen nur, was ſein Innerſtes, ſein Eigenſtes, der letzte Grund, das Weſen ſeiner Individualität iſt. Dem empfindungsvollen Menſchen iſt ein empfindungsloſer Gott ein leerer, todter, abſtracter, negativer Gott, weil ihm das fehlt, was dem Menſchen werth und heilig iſt, und weil nur der Gott den Menſchen befriedigt, welcher des Menſchen eignes Weſen enthält und ausdrückt. Gott iſt dem Menſchen das Collectaneenbuch ſeiner höchſten Gedanken und Empfindungen, das Stammbuch,

Digitized by Google

in welches er die Namen der ihm theuerſten, heiligſten Weſen einträgt.

Es iſt ein Zeichen einer haushälteriſchen Gemüthlichkeit, ein weiblicher Trieb, zu ſammeln und das Geſammelte zuſammen zu halten, nicht den Wogen der Vergeßlichkeit, dem Zufall der Erinnerung, überhaupt nicht ſich ſelbſt zu überlaſſen und anzuvertrauen, was man Werthes hat kennen lernen. Der Freigeiſt iſt der Gefahr eines diſſoluten Lebens ausgeſetzt, der Religiöſe, weil er Alles in Eins zuſammenfaßt, iſt der Gefahr, ſich im ſinnlichen Leben zu verlieren, entnommen, aber dafür der Gefahr der Illiberalität, der geiſtlichen Selbſt- und Gewinnſucht ausgeſetzt. Der Ir- oder wenigſtens Nichtreligiöſe erſcheint daher auch, wenigſtens dem Religiöſen, als der Menſchliches Vergötternde, als der Subjective, Eigenmächtige, Hochmüthige, nicht deßwegen, weil ihm nicht auch an ſich heilig wäre, was dem Religiöſen heilig iſt, ſondern nur, weil Das, was der Nicht-religiöſe nur in ſeinem Kopfe behält, der Religiöſe außer ſich als Object ſich gegenüber und zugleich über ſich ſetzt, daher das Verhältniß der Subordination, der Subjection in ſich aufnimmt. Kurz der Religiöſe hat, weil ein Collectaneenbuch, einen Sammelpunkt, einen Zweck. Ohne Religion erſcheint den Menſchen das Leben als ein zweckloſes. In der That ſetzten auch alle tüchtigen Menſchen ſich einen höchſten Zweck. Das Geheimniß eines im höhern Sinne ſittlichen Lebens beruht auf dieſer Teleologie. Nicht der Wille als ſolcher, nicht das vage Wiſſen, nur der Zweck, in dem ſich die theoretiſche Thätigkeit mit der praktiſchen verbindet, gibt dem Menſchen einen ſittlichen Grund und Halt, d. h. Charakter. Der gewöhnliche Menſch verliert ſich ohne Religion (im gewöhnlichen, aber weltgültigen Sinne), es fehlt ihm der

Digitized by Google

Punkt der Sammlung, des Zuſammenhalts. Jeder Menſch muß ſich daher einen Gott d. h. einen Endzweck ſetzen. Der Endzweck iſt der bewußte und gewollte weſentliche Lebenstrieb, der Genieblick, der Lichtpunkt der Selbſterkenntniß — die Einheit von Natur und Geiſt im individuellen Menſchen. Wer einen Endzweck, hat ein Geſetz über ſich: er leitet ſich nicht ſelbſt nur; er wird geleitet. Wer keinen Endzweck, hat keine Heimath, kein Heiligthum. Größtes Unglück iſt Zwecklosigkeit. Selbſt wer ſich gemeine Zwecke ſetzt, kommt beſſer durch, auch wenn er nicht beſſer iſt, als wer keinen Zweck ſich ſetzt. Der Zweck beſchränkt; aber die Schranke iſt der Tugend Meiſterin. Wer einen Zweck hat, einen Zweck, der an ſich wahr und weſenhaft iſt, der hat darum eo ipso Religion — wenn auch nicht im Sinne der gewöhnlichen, der herrſchenden Religion, aber doch im Sinne der Vernunft, der Wahrheit, der univerſellen Liebe, der allein wahren Liebe.

Das Myſterium der Trinität und Mutter Gottes.

So wenig ein Gott ohne Empfindung, ohne Leidensvermögen einem empfindenden, leidenden Weſen genügt, ſo wenig genügt auch wieder ein Weſen nur mit Empfindung, ein Weſen ohne Activität und Spontaneität, als auf welcher allein der Begriff der Intelligenz, der Willenskraft, des Selbſtbewußtſeins beruht. So ſehr es den Menſchen drängt, die Empfindung zu vergöttern, d. h. zu bejahen, ſo ſehr drängt es ihn, den Geiſt, den Verſtand, den Willen, das Selbſtbewußtſein, die Selbſtthätigkeit in ihrer Weſenheit zu vergegenſtändlichen. Kurz nur ein Weſen, welches den ganzen Menſchen in ſich trägt, kann auch den ganzen Menſchen befriedigen. Das

Bewußtſein des Menſchen von ſich in ſeiner Totalität iſt das Bewußtſein der Trinität. Das Geheimniß dieſes Myſteriums iſt nichts andres als das Geheimniß des Menſchen ſelbſt. Was als Abdruck, Bild, Aehnlichkeit, Gleichniß von der Religion und Theologie bezeichnet wird, dürfen wir nur als die Sache ſelbſt, das Weſen, das Urbild, das Original erfaſſen, ſo haben wir das Räthſel gelöſt. Die angeblichen Bilder, durch die man die Trinität zu veranſchaulichen, begreiflich zu machen ſuchte, waren vorzüglich: Geiſt, Verſtand, Gedächtniß, Wille, Liebe, **mens, intellectus, memoria, voluntas, amor.**

Gott denkt und zwar denkt er ſich, erkennt er ſich, und das Gedachte, das Erkannte iſt Gott ſelbſt. Die Vergegenſtändlichung des Selbſtbewußtſeins iſt das Erſte, was in der Trinität uns begegnet. Das Selbſtbewußtſein drängt ſich nothwendig, unwillkührlich dem Menſchen als etwas Abſolutes auf. Sein iſt für ihn eins mit Selbſtbewußtſein, Sein mit Bewußtſein iſt für ihn Sein ſchlechtweg. Der Unterſchied von Sein und Nichtſein iſt für ihn an das Bewußtſein gebunden. Ob ich gar nicht bin, oder bin, ohne daß ich weiß, daß ich bin, iſt gleich. Selbſtbewußtſein hat für den Menſchen, hat in der That an ſich ſelbſt abſolute Bedeutung. Ein Gott, der ſich nicht weiß, ein Gott ohne Bewußtſein, iſt kein Gott. Wie der Menſch ſich nicht denken kann ohne Bewußtſein, ſo auch nicht Gott. Das göttliche Selbſtbewußtſein iſt nichts andres als das Bewußtſein des Bewußtſeins als abſoluter Weſenheit.

Uebrigens iſt damit keineswegs die Trinität erſchöpft. Wir würden vielmehr ganz willkührlich verfahren, wenn wir darauf allein das Geheimniß der Trinität zurückführen und

Digitized by Google

einſchränken wollten. Das Bewußtſein in ſeiner abſtracten Bedeutung iſt nur Sache der Philoſophie. Die Religion aber iſt das Bewußtſein des Menſchen von ſich in ſeiner empiriſchen Totalität, in welcher die Identität des Selbſtbewußtſeins nur als die beziehungsreiche, erfüllte Einheit von Ich und Du exiſtirt.

Die Religion, wenigſtens die chriſtliche, abſtrahirt von der Welt; ſie bezieht ſich auf die Dinge in ihrer Erſcheinung, nicht in ihrem Weſen, denn dieſes iſt nur Gegenſtand des Denkens, der Wiſſenſchaft; die Welt und Alles, was in der Welt, iſt ihr nichtig; nur Gott allein das Weſen. Der religiöſe Menſch zieht ſich vor der Welt in ſich zurück. Innerlichkeit gehört zum Weſen der Religion. Der religiöſe Menſch führt ein abgezogenes, in Gott verborgenes, ſtilles, weltfreudenleeres Leben. Tritt er auch in die Welt, ſo tritt er doch nur in polemiſche Verhältniſſe zu ihr; er ſucht die Welt, die Menſchen anders zu machen, als ſie ſind, der Welt abzugewinnen, Gott zuzuführen. Er bezieht alle Dinge und Weſen nur auf Gott; er liebt die Menſchen, aber nicht um ihret- ſondern um Gottes willen; er liebt in ihnen nicht ſie ſelbſt, ſondern ihren Vater, ihren Erlöſer. Der religiöſe Menſch ſondert ſich aber nur von der Welt ab, und zwar von der Welt nicht nur im gemeinen Sinne, in jenem Sinne, in welchem die Negation der Welt zum Leben jedes wahren ernſten Menſchen gehört, ſondern auch in jenem Sinne, in welchem die Wiſſenſchaft dieſes Wort nimmt, ſich ſelbſt Weltweisheit nennend; er ſondert ſich nur ab von der Welt, weil Gott ſelbſt ein von der Welt abgeſondertes, d. i. ein außer- und überweltliches Weſen iſt. Gott als Gott iſt ein abgeſondertes, unweltliches Weſen — ſtreng, abſtract philoſophiſch ausge-

drückt, das Nichtſein der Welt. Um ſich mit Gott zu verbinden, löſt der Menſch alle Bande mit der Welt. Gott ſelbſt als außerweltliches Weſen iſt nichts andres als das von der Welt in ſich zurückgezogene, aus allen Banden und Verwicklungen mit der Welt herausgerißne, über die Welt hinweg ſich ſetzende, d. i. weltloſe Innere des Menſchen, geſetzt als gegenſtändliches Weſen.

Aber der Menſch kann nur abſtrahiren von der menſchlichen Individualität, nicht vom menſchlichen Weſen, von der Erſcheinung der Welt, aber nicht von ihrem Weſen. Er muß alſo in die Abſtraction Das, wovon er abſtrahirt oder zu abſtrahiren glaubt, wieder aufnehmen. Und ſo ſetzt denn auch wirklich die Religion Alles, was ſie bewußt negirt, unbewußt wieder in Gott, aber mit dem Merkmale der Abſonderung, der Abſtraction.

Gott als Gott, Gott der Vater iſt der abgeſonderte Gott, das a- und antikosmiſche, anthropomorphismenloſe Weſen, Gott in Beziehung nur auf ſich; Gott der Sohn die Beziehung Gottes auf uns, aber er erſt der wirkliche Gott. In Gott als Gott wird der Menſch beſeitigt, im Sohne kehrt er wieder. Der Vater iſt die metaphyſiſche Eſſenz, wie ſich an ſie die Religion anſchließt, weil ſie unvollſtändig wäre, wenn ſie nicht auch das metaphyſiſche Element in ſich aufnähme; im Sohne iſt er erſt Gegenſtand der Religion; Gott, als Gegenſtand der Religion, als religiöſer Gott, iſt Gott als Sohn. Im Sohne wird der Menſch Gegenſtand; in ihm concentriren ſich alle menſchliche Bedürfniſſe.

So ſehr der religiöſe Menſch vor der Außenwelt ſich verbirgt, in ſein einſames Innere ſich zurückzieht, ſo iſt ihm doch ein weſentliches Bedürfniß das Andre, die Welt, der Menſch.

Digitized by Google

Er iſt ſich ſelbſt ein abſtractes Du; er hat eben deßwegen ein Bedürfniß nach einem wirklichen Du. Verſchmäht der religiöſe Menſch auch die natürliche Freundſchaft und Liebe; ſo iſt ihm doch wenigſtens religiöſe Gemeinſchaft ein Bedürfniß. Gott als Gott, als einfaches Weſen, iſt allein, ein einſamer Gott. Gott als Gott iſt ſelbſt nichts andres als die abſolute, hypoſtaſirte Einſamkeit und Selbſtſtändigkeit, denn einſam kann nur ſein, was ſelbſtſtändig iſt. Einſam ſein können, iſt ein Zeichen von Denk- und Charakterkraft. Einſamkeit iſt das Bedürfniß des Denkens, Geſellſchaft das Bedürfniß des Herzens. Denken kann man allein, lieben nur ſelbander. Einſamkeit iſt Autarkie — bedürfnißlos ſind wir nur in der Intelligenz, nur im Acte des Denkens.

Gott als Gott iſt nichts andres als das Bewußtſein der Denkkraft, der Kraft, von allen Andern zu abſtrahiren und für ſich allein mit ſich ſein zu können, wie ſie innerhalb der Religion, d. h. als ein vom Menſchen unterſchiedenes, apartes Weſen den Menſchen Gegenſtand wird. Aber von einem einſamen Gott iſt das dem Menſchen weſentliche Bedürfniß der Liebe, der Gemeinſchaft, des realen, erfüllten Selbſtbewußtſeins, des Alter Ego im engſten und weiteſten Sinne ausgeſchloſſen*). Dieſes Bedürfniß daher befriedigt; aufgenommen in die ſtille Einſamkeit des göttlichen Weſens, iſt Gott der Sohn — ein anderes, zweites Weſen,

*) Gott ohne Sohn iſt Ich, Gott mit Sohn iſt Du. Ich iſt Verſtand, Du iſt Liebe. Liebe aber mit Verſtand und Verſtand mit Liebe iſt Geiſt; Geiſt aber die Totalität des Menſchen als ſolchen, der totale Menſch.

Digitized by Google

unterſchieden vom Vater *der Perſönlichkeit* nach, aber dem *Weſen* nach mit ihm identiſch — ſein **Alter Ego.**

Gemeinſchaftliches Leben nur iſt wahres, in ſich befriedigtes, göttliches Leben, Gott iſt ein ζῶον πολιτικόν — dieſer einfache Gedanke, dieſe natürliche Wahrheit iſt das Geheimniß des übernatürlichen Myſteriums der Trinität. Aber die Religion ſpricht auch dieſe, wie jede andere Wahrheit *verkehrt*, d. h. *indirect* aus, indem ſie eine allgemeine Wahrheit zu einer beſondern und das wahre Subject nur zum Prädicat macht, indem ſie ſagt: Gott iſt ein gemeinſchaftliches Leben, ein Leben und *Weſen der Liebe und Freundſchaft*. Die dritte Perſon in der Trinität drückt ja nichts weiter aus als die Liebe der beiden göttlichen Perſonen zu einander, iſt die Einheit des Vaters und Sohns, der Begriff der Gemeinſchaft, widerſinnig genug ſelbſt wieder als ein perſönliches, beſondres Weſen geſetzt *).

Das Myſterium der Trinität war eben deßwegen für den religiöſen Menſchen ein Gegenſtand der überſchwänglichſten

*) Der heil. Geiſt verdankt ſeine perſönliche Exiſtenz nur einem Namen, einem Worte. Selbſt die älteſten Kirchenväter identificirten bekanntlich noch den Geiſt mit dem Sohne. Auch ſeiner ſpätern dogmatiſchen Perſönlichkeit fehlt die Conſiſtenz. Er iſt die Liebe, mit der Gott ſich und die Menſchen und hinwiederum die Liebe, mit welcher der Menſch Gott und den Menſchen liebt. Alſo die Identität Gottes und des Menſchen, wie ſie innerhalb der Religion dem religiöſen Menſchen, d. i. als ein ſelbſt beſonderes Weſen, Gegenſtand wird. Aber für uns liegt dieſe Einheit ſchon im Vater, noch mehr im Sohne. Wir brauchen daher den heil. Geiſt nicht zu einem beſondern Gegenſtande unſerer Unterſuchung zu machen. Nur dieſe Bemerkung noch. Inwiefern der heil. Geiſt die ſubjective Seite repräſentirt, ſo iſt er eigentlich die Repräſentation des religiöſen Gemüths *vor ſich ſelbſt, der religiöſen Begeiſterung, des religiöſen Affects*, oder die Perſonification, die Bejahung, die Vergegenſtändlichung der Religion in der Religion. Der heil. Geiſt iſt daher die *ſeufzende* Creatur, die Sehnſucht der Creatur.

Digitized by Google

Bewunderung, Begeiſterung und Entzückung, weil ihm hier die Befriedigung der innerſten menſchlichen Bedürfniſſe, welche er in der Wirklichkeit negirte, des Bedürfniſſes der naturgemäßen, der intenſivſten Liebe, des wirklichen Selbſtbewußtſeins, welches nichts andres als die Anſchauung oder das Gefühl des Andern als meinen eignen Weſens iſt, zur Anſchauung kam. Nur ein dreieiniger Gott iſt für den religiöſen Menſchen ein Gegenſtand der Liebe, weil ihm in der Trinität ſelbſt die Liebe Gegenſtand iſt. Daß es im Grunde nicht mehr als zwei Perſonen ſind, denn die dritte Perſon repräſentirt, wie geſagt, nichts andres als die Liebe, obwohl ſelbſt wieder als ein beſondres Weſen vorgeſtellt, dieß liegt darin, daß dem ſtrengen Begriffe der Liebe das Zwei genügt. Zwei iſt das Princip und eben damit der vollkommne Erſatz der Vielheit. Würden mehrere Perſonen geſetzt, ſo würde nur die Kraft der Liebe geſchmälert; ſie würde ſich zerſtreuen. Aber Liebe und Herz ſind identiſch. Ohne Liebe kein Herz. Das Herz iſt kein beſondres Vermögen — das Herz iſt der Menſch, der in ſofern er liebt. Die zweite Perſon iſt daher die Selbſtbejahung des menſchlichen Herzens, das Princip des gemeinſchaftlichen Lebens, der Liebe — die Wärme, der Vater das Licht, obwohl das Licht hauptſächlich ein Prädicat des Sohns war, weil in ihm die Gottheit erſt dem Menſchen licht, klar, verſtändlich wird. Aber deſſen ungeachtet können wir dem Vater, als dem Repräſentanten der Gottheit als ſolcher, des kalten Weſens der Intelligenz, das Licht als hypertelluriſches Princip, dem Sohne die telluriſche Wärme zuſchreiben. Gott als Sohn erwärmt erſt den Menſchen, hier wird Gott aus dem Object des Auges, des kalten indifferenten Lichtſinnes ein Object des Gefühls, des Affects, der Begeiſterung,

Digitized by Google

der Entzückung, aber nur weil der Sohn ſelbſt nichts andres iſt als die Glut der Liebe, der Begeiſterung*). Gott als Sohn iſt die primitive Incarnation, die primitive Selbſtverläugnung Gottes; denn als Sohn iſt er endliches Weſen; denn er iſt ab alio, von einem Grunde; der Vater dagegen grundlos, a se, von ſich ſelbſt. Es wird alſo in der zweiten Perſon die weſentliche Beſtimmung der Gottheit, die Beſtimmung des von ſich ſelbſt Seins aufgegeben. Aber Gott der Vater zeugt ſelbſt den Sohn; er reſignirt alſo auf ſeine rigoroſe ausſchließliche Göttlichkeit; er iſt herablaſſend, erniedrigt ſich, ſetzt das Princip der Endlichkeit, des von einem Grunde Seins in ſich; er wird im Sohne Menſch, zwar zuvörderſt nicht der Geſtalt, doch dem Weſen nach. Aber eben dadurch wird auch Gott erſt Gegenſtand des Menſchen, Gegenſtand des Gefühls, des Herzens.

Das Herz ergreift nur, was aus dem Herzen ſtammt. Aus der Beſchaffenheit des ſubjectiven Verhaltens iſt untrüglich der Schluß auf die Beſchaffenheit des Objects dieſes Verhaltens. Der reine, freie Verſtand negirt den Sohn, der durch das Gefühl beſtimmte, vom Herzen überſchattete Verſtand nicht; er findet vielmehr die Tiefe der Gottheit im Sohne, weil er in ihm das Gefühl findet, das Gefühl, das an und für ſich etwas Dunkles iſt und darum dem Menſchen für etwas Myſteriöſes gilt. Der Sohn ergreift das Herz, weil der wahre Vater des göttlichen Sohnes das menſchliche Herz iſt, der Sohn ſelbſt nichts iſt als das göttliche Herz, das ſich als göttliches Weſen gegenſtändliche menſchliche Herz.

---

*) **Exigit ergo Deus timeri ut Dominus, honorari ut pater, ut sponsus amari. Quid in his praestat, quid eminet? Amor. Bernardus (Sup. Cant. Ser. 83.)**

Digitized by Google

Ein Gott, in dem nicht ſelbſt das Weſen der Endlichkeit, das Weſen des Abhängigkeitsgefühls, das Princip der Empirie, des nicht von ſich ſelbſt Seins iſt, ein ſolcher Gott iſt kein Gott für ein empiriſches, endliches Weſen. So wenig der religiöſe Menſch einen Gott lieben kann, der nicht das Weſen der Liebe in ſich hat, ſo wenig kann der Menſch, kann überhaupt ein endliches Weſen Gegenſtand eines Gottes ſein, der nicht den Grund, das Princip der Endlichkeit in ſich hat. Es fehlt einem ſolchen Gott der Sinn, der Verſtand, die Theilnahme für Endliches. Wie kann Gott der Vater der Menſchen ſein, wie, ſo zu ſagen, ſeine entfernteren Verwandten lieben, wenn er nicht ſelbſt einen Sohn in ſich hat, wenn er nicht aus eigner Erfahrung, nicht in Beziehung auf ſich ſelbſt weiß, was Lieben heißt? So nimmt auch der vereinzelte Menſch weit weniger Antheil an den Familienleiden eines Andern, als wer ſelbſt im Familienbande lebt. Gott der Vater liebt daher die Menſchen nur im Sohne und um des Sohnes willen. Die Liebe zu den Menſchen iſt eine von der Liebe zum Sohne abgeleitete Liebe.

Der Vater, der Sohn in der Trinität ſind darum auch nicht im bildlichen Sinne, ſondern im allereigentlichſten Sinne Vater und Sohn. Der Vater iſt wirklicher Vater in Beziehung auf den Sohn; der Sohn wirklicher Sohn in Beziehung auf den Vater. Ihr weſentlicher perſönlicher Unterſchied beſteht nur darin, daß jener der Erzeuger, dieſer der Erzeugte iſt. Nimmt man dieſe natürliche empiriſche Beſtimmtheit weg, ſo hebt man ihre perſönliche Exiſtenz und Realität auf. Die Chriſten, natürlich die alten Chriſten, welche die heutigen verliebten, galanten, zuckerſüßen, geſchwätzigen, geſellſchaftsſüchtigen Chriſten wohl ſchwer-

Digitized by Google

lich als ihre Brüder in Chriſto anerkennen würden, ſetzten an die Stelle der natürlichen Liebe und Einheit eine nur religiöſe Liebe und Einheit; ſie verwarfen das wirkliche Familienleben, die innigen Bande der naturſittlichen Liebe als ungöttliche, unhimmliſche, d. h. in Wahrheit nichtige Dinge. Aber dafür hatten ſie zum Erſatz in Gott einen Vater und Sohn, die ſich mit innigſter Liebe umfingen, mit jener intenſiven Liebe, welche nur die Naturverwandtſchaft einflößt.

Ganz in der Ordnung war es daher auch, daß um die göttliche Familie, den Liebesbund zwiſchen Vater und Sohn zu ergänzen, noch eine dritte und zwar weibliche Perſon in den Himmel aufgenommen wurde; denn die Perſönlichkeit des heiligen Geiſtes iſt eine zu vage und precäre, eine zu ſichtliche blos poetiſche Perſonification der gegenſeitigen Liebe des Vaters und Sohns, als daß ſie dieſes dritte ergänzende Weſen hätte ſein können. Die Maria wurde zwar nicht ſo zwiſchen den Vater und Sohn hingeſtellt, als hätte der Vater den Sohn vermittelſt derſelben erzeugt, weil die Vermiſchung des Mannes und Weibes den Chriſten etwas Unheiliges, Sündhaftes war; aber es iſt genug, daß das mütterliche Princip neben Vater und Sohn hingeſtellt wurde.

Es iſt in der That auch nicht abzuſehen, warum die Mutter etwas Unheiliges, d. i. Gottes Unwürdiges ſein ſoll, wenn einmal Gott Vater, Gott Sohn iſt. Wenn gleich der Vater nicht Vater im Sinne der natürlichen Zeugung, die Zeugung Gottes vielmehr eine andere ſein ſoll, als die natürliche, menſchliche und daher aus ſehr begreiflichen Gründen eine unbegreifliche, übernatürliche, myſteriöſe Zeugung iſt; ſo iſt er doch immerhin wirklicher, nicht nomineller oder bildlicher Vater in Bezug auf den Sohn. Und die uns jetzt ſo befremd-

Digitized by Google

liche Compoſition der Mutter Gottes iſt daher nicht mehr befremdlich oder parador als der Sohn Gottes, widerſpricht nicht mehr den allgemeinen metaphyſiſchen Beſtimmungen der Gottheit, als die Vater- und Sohnſchaft. Die Maria paßt vielmehr ganz in die Kategorie der Dreieinigkeitsverhältniſſe, weil ſie ohne männliche Befruchtung den Sohn gebar, wie Gott Vater ohne weiblichen Schooß den Sohn erzeugte, ſo daß alſo die Maria eine nothwendige, innerlich herausgeforderte, ergänzende Antitheſe zum Vater im Schooße der Dreieinigkeit bildet. Auch haben wir ja ſchon, wenn auch nicht in concreto und explicite, doch in abstracto und implicite das weibliche Princip im Sohne. Der Sohn Gottes iſt das milde ſanfte Weſen, das weibliche Gemüth Gottes; im Sohn gibt Gott ſein rigoroſes, ausſchließliches Selbſtbewußtſein auf. Gott als Vater iſt nur Zeuger, das Activum, das Princip der männlichen Spontaneität; aber der Sohn iſt gezeugt, ohne ſelbſt zu zeugen, Deus genitus, das Paſſivum, das leidende empfangende Weſen: der Sohn empfängt vom Vater ſein Sein. Der Sohn iſt als Sohn, natürlich nicht als Gott, abhängig vom Vater, der väterlichen Autorität unterworfen*). Der Sohn iſt alſo das weibliche Abhängigkeitsgefühl in Gott; der Sohn bringt uns daher auch unwillkührlich das Bedürfniß nach einem wirklichen weiblichen Weſen auf**).

*) In der ſtrengen Orthodoxie wird allerdings jede Subordination des Sohnes aufs ſorgfältigſte vermieden, aber eben dadurch, wie überhaupt durch die völlige Einheit und Gleichheit, geht auch die Realität der Unterſchiede und Perſonen, hiemit der myſtiſche Reiz der Trinität verloren. Uebrigens iſt dieſe Bemerkung überflüſſig. Alle Einwendungen, die man gegen die Auffaſſungsweiſe im erſten Theil dieſer Schrift vorbringen kann, kommen im zweiten Theil zwar nicht ausdrücklich, was zu langweilig wäre, aber dem Princip nach zur Sprache.

**) In der jüdiſchen Myſtik iſt Gott nach einer Partei ein männliches,

Der Sohn, auch der natürliche menſchliche Sohn, iſt an und für ſich ein Mittelweſen zwiſchen dem männlichen Weſen des Vaters und dem weiblichen der Mutter; er iſt gleichſam noch halb Mann, halb Weib, indem er noch nicht das volle rigoroſe Selbſtſtändigkeitsbewußtſein hat, welches den Mann charakteriſirt, und mehr zur Mutter als zum Vater ſich hingezogen fühlt. Die Liebe des Sohnes zur Mutter iſt die erſte Liebe des männlichen Weſens zum weiblichen. Die Liebe des Mannes zum Weibe, des Jünglings zur Jungfrau empfängt ihre religiöſe — ihre einzig wahre religiöſe — Weihe in der Liebe des Sohns zur Mutter. Die Mutterliebe des Sohnes iſt die erſte Sehnſucht, die erſte Demuth des Mannes vor dem Weibe.

Nothwendig iſt daher auch mit dem Gedanken an den Sohn Gottes der Gedanke an die Mutter Gottes verbunden — daſſelbe Herz das eines Sohnes Gottes, bedarf auch einer Mutter Gottes. Wo der Sohn iſt, da kann auch die Mutter nicht fehlen. Dem Vater iſt der Sohn eingeboren, aber dem Sohne die Mutter. Dem Vater erſetzt der Sohn das Bedürfniß der Mutter, aber nicht der Vater dem Sohne. Dem Sohne iſt die Mutter unentbehrlich; das Herz des Sohnes iſt das Herz der Mutter. Warum wurde denn Gott der Sohn nur im Weibe Menſch? Hätte der Allmächtige nicht auf andere Weiſe, nicht unmittelbar als Menſch unter den Menſchen erſcheinen können? Warum begab ſich alſo der Sohn in einen weiblichen Schooß? Warum anders, als weil der Sohn die

---

der heilige Geiſt ein weibliches Urweſen, aus deren geſchlechtlicher Vermiſchung der Sohn und mit ihm die Welt entſtanden. Gfrörer Jahrh. d. H. I. Abth. p. 332—34. Auch die Herrnhuter nannten den heil. Geiſt die Mutter des Heilands.

Digitized by Google

Sehnſucht nach der Mutter iſt, weil ſein weibliches, liebevolles Herz nur in einem weiblichen Leibe den entſprechenden Ausdruck fand? Zwar weilt der Sohn nur neun Monden lang unter dem Obdach des weiblichen Herzens, aber die Eindrücke, die er hier empfängt, ſind unauslöſchlich. Die Mutter kommt dem Sohne nimmer aus dem Sinne und Herzen. Wenn daher die Anbetung des Sohnes Gottes kein Götzendienſt, ſo iſt auch die Anbetung der Mutter Gottes kein Götzendienſt. Schämt ſich Gott nicht einen Sohn zu haben, ſo braucht er ſich auch nicht einer Mutter zu ſchämen. Wenn wir daraus die Liebe Gottes zu uns erkennen ſollen, daß er ſeinen eingebornen Sohn, d. h. das einzige Kind, das Liebſte und Theuerſte, was er hatte, für uns zum Heile dahin gab; ſo können wir dieſe Liebe noch weit beſſer erkennen, wenn uns in Gott ein Mutterherz entgegenſchlägt. Die höchſte und tiefſte Liebe iſt die Mutterliebe. Der Vater tröſtet ſich über den Verluſt des Sohnes; er hat ein ſtoiſches Princip in ſich. Die Mutter dagegen iſt untröſtlich; die Mutter iſt die Schmerzenreiche, aber die Troſtloſigkeit die Wahrheit der Liebe.

Wo der Glaube an die Mutter Gottes ſinkt, da ſinkt auch der Glaube an den Sohn Gottes und den Gott Vater. Der Vater iſt nur da eine Wahrheit, wo die Mutter eine Wahrheit iſt. Die Liebe iſt an und für ſich weiblichen Geſchlechts und Weſens. Der Glaube an die Liebe Gottes iſt der Glaube an das weibliche als ein göttliches Princip. Liebe ohne Natur iſt ein Unding, ein Phantom. An der Liebe erkennt die heilige Nothwendigkeit und Tiefe der Natur!

Der Proteſtantismus *) hat die Mutter Gottes auf die

*) Es iſt hier wie anderwärts natürlich immer nur der religiöſe oder theologiſche Proteſtantismus gemeint.

Seite geſetzt*); aber das zurückgeſetzte Weib hat ſich dafür ſchwer an ihm gerochen. Die Waffen, die er gegen die Mutter Gottes gebraucht, haben ſich gegen ihn ſelbſt, gegen den Sohn Gottes, gegen die geſammte Dreieinigkeit gekehrt. Wer einmal die Mutter Gottes dem Verſtande aufopfert, hat nicht mehr weit hin, auch das Myſterium des Sohnes Gottes als einen Anthropomorphismus aufzuopfern. Der Anthropomorphismus wird allerdings verſteckt, indem das weibliche Weſen ausgeſchloſſen wird, aber nur verſteckt, nicht aufgehoben. Freilich hatte der Proteſtantismus auch kein Bedürfniß nach einem himmliſchen Weibe, weil er das irdiſche Weib mit offnen Armen in ſein Herz aufnahm. Aber eben deßwegen hätte er auch ſo ehrlich und conſequent ſein ſollen, mit der Mutter auch den Vater und Sohn dahin zu geben. Nur wer keine irdiſchen Eltern hat, braucht himmliſche Eltern. Der dreieinige Gott iſt der Gott des Katholicismus; er hat eine innige, inbrünſtige, nothwendige, wahrhaft religiöſe Bedeutung nur im Gegenſatze zur Negation aller ſubſtanziellen**) Bande, im Gegenſatze zum Anachoreten-, Mönchs- und Nonnenweſen. Der dreieinige Gott iſt ein inhaltsvoller Gott, deßwegen da ein Bedürfniß, wo von dem Inhalt des wirklichen Lebens abſtrahirt wird. Je leerer das Leben, deſto

*) Im Concordienbuch Erklär. Art. 8. heißt es jedoch noch von ihr: „Darum ſie wahrhaftig Gottes Mutter und gleichwohl eine Jungfrau geblieben iſt.“

**) Sit monachus quasi Melchisedech sine patre, sine matre, sine genealogia: neque patrem sibi vocet super terram. Imo sic se existemet, quasi ipse sit solus et Deus. (Speculum Monach. unter den unächten Schriften des heil. Bernh.) Melchisedech .... refertur ad exemplum, ut tanquam sine patre et sine matre sacerdos esse debeat. Ambrosius (irgendwo.)

Digitized by Google

voller, deſto concreter, wie man zu reden beliebt, deſto reicher iſt Gott. Die Entleerung der wirklichen Welt und die Erfüllung der Gottheit iſt ein Act. Gott entſpringt aus dem Gefühl eines Mangels; was der Menſch vermißt — ſei dieſes nun ein beſtimmtes, bewußtes oder unbeſtimmtes Vermiſſen — das iſt Gott. So bedarf das troſtloſe Gefühl der Leere und Einſamkeit einen Gott, in dem Geſellſchaft, ein Verein ſich innigſt liebender Weſen iſt.

Hier haben wir den wahren Erklärungsgrund, warum die Trinität in der neuern Zeit zuerſt ihre praktiſche und endlich auch ihre theoretiſche Bedeutung verlor.

Das Geheimniß des Logos und göttlichen Ebenbildes.

Die weſentliche Bedeutung der Trinität für die Religion concentrirt ſich in dem Begriffe der zweiten Perſon. Das warme Intereſſe der chriſtlichen Menſchheit an der Trinität war hauptſächlich nur das Intereſſe an dem Sohne Gottes. Der heftige Streit über das Homouſios und Homoiouſios war kein leerer, obwohl nur ein Buchſtabe den Unterſchied ausmacht. Es handelte ſich hier um die Gottebenbürtigkeit, um die göttliche Würde der zweiten Perſon, hiemit um die Ehre der chriſtlichen Religion ſelbſt*); denn ihr weſentlicher charakteriſtiſcher Gegenſtand iſt eben die zweite Perſon; was aber der weſentliche Gegenſtand einer Religion, das iſt auch

*) Aus demſelben Grunde beſtand auch die lateiniſche Kirche ſo feſt auf dem Dogma, daß der heil. Geiſt nicht vom Vater allein, wie die griechiſche Kirche behauptete, ſondern zugleich auch vom Sohne ausgehe. S. hierüber J. G. Walchii Hist. Contr. Gr. et Lat. de proc. Spiritus s. Jenae 1751.

ihr weſentlicher, wahrer Gott. Der wahre, reale Gott einer Religion iſt überhaupt erſt der ſogenannte Mittler, weil dieſer nur der unmittelbare Gegenſtand der Religion iſt. Wer ſich ſtatt an Gott, an den Heiligen wendet, der wendet ſich an den Heiligen nur in der Vorausſetzung, daß dieſer Alles über Gott vermag, daß, was er bittet, d. h. wünſcht und will, Gott gutwillig vollſtreckt, d. h. daß Gott in den Händen des Heiligen iſt. Die Bitte iſt das Mittel, unter dem Scheine der Demuth und Unterwürfigkeit, ſeine Herrſchaft und Superiorität über ein andres Weſen auszuüben. Der König herrſcht, aber regiert nicht — dieſer Grundſatz gilt auch von dem Regiment der Heiligen. Woran ich mich zuerſt in meinem Geiſte wende, das iſt mir auch in Wahrheit das erſte Weſen. Ich wende mich an den Heiligen, nicht weil der Heilige von Gott, ſondern weil Gott von dem Heiligen abhängig iſt, Gott von den Bitten, d. h. von dem Willen und Herzen des Heiligen beſtimmt und beherrſcht wird. Die Unterſchiede, welche die katholiſchen Theologen zwiſchen Latria, Dulia, Hyperdulia machen, ſind abgeſchmackte, grundloſe Sophismen. Kurz, der Gott hinter dem Mittler iſt nur eine abſtracte müßige Vorſtellung, die Vorſtellung oder Idee der Gottheit; und nicht, um ſich mit dieſer Idee zu verſöhnen, ſondern um ſie zu entfernen, zu negiren*), um

*) Dieß iſt beſonders deutlich in der Menſchwerdung ausgeſprochen. Gott gibt auch, negirt ſeine Majeſtät und überweltliche Macht, d. i. ſeine Unendlichkeit, um Menſch zu werden, d. h. der Menſch negirt den Gott, der nicht ſelbſt Menſch iſt, bejaht nur den Gott, welcher den Menſchen bejaht. Exinanivit, ſagt der heil. Bernhard, majestate et potentia, non bonitate et misericordia. Das Unveräußerliche, das nicht zu Negirende iſt die göttliche Güte und Barmherzigkeit, d. i. die Selbſtbejahung des menſchlichen Herzens.

Digitized by Google

einzugeſtehen, daß ſie kein Gegenſtand für die Religion iſt, tritt der Mittler dazwiſchen. Der Gott über dem Mittler iſt nichts andres als der kalte Verſtand über dem Herzen — ähnlich dem Fatum über den olympiſchen Göttern.

Gott als Vater, d. i. Gott als Gott — denn der Vater iſt das Princip der ganzen Dreieinigkeit, **principium totius trinitatis** — iſt, um dieſen Gegenſtand noch einmal aufzunehmen, nur Gegenſtand des Denkens. Er iſt das unſinnliche, geſtaltloſe, unfaßbare, bildloſe Weſen, das abſtracte, negative Weſen; er wird nur durch Abſtraction und Negation (**via negationis**) erkannt, d. i. Gegenſtand. Warum? weil er nichts iſt als das gegenſtändliche Weſen der Denkkraft, überhaupt der Kraft oder Thätigkeit, wodurch ſich der Menſch der Vernunft, des Geiſtes, der Intelligenz bewußt wird *). Der Menſch kann keinen andern Geiſt, d. h. — denn der Begriff des Geiſtes iſt lediglich der Begriff der Erkenntniß, der Vernunft, jeder andre Geiſt ein Geſpenſt der Phantaſie — keine andre Intelligenz oder Vernunft ahnden, vorſtellen, glauben, denken als die Vernunft, die ihn erleuchtet. Er kann nichts weiter als die Intelligenz abſondern von den Schranken ſeiner Individualität. Gott als Gott iſt daher nichts andres als die von den Schranken der Individualität, der Leiblichkeit — denn Individualität und Leiblichkeit ſind untrennbar — abgeſonderte Intelligenz. Gott, ſagten die Scholaſtiker, die Kirchenväter und lange vor ihnen ſchon die heidniſchen Philoſophen: Gott iſt

*) Wer ſich daher an die Denkmacht ſtößt, der ſetze dafür irgend eine andre geiſtige Macht, etwa die Willensmacht oder was ihm ſonſt beliebt. So ſchrieben einige Theologen dem heil. Geiſt vorzugsweiſe die Liebe, dem Sohne die Weisheit, dem Vater die Macht **potentia** zu.

Geiſt, reiner Geiſt, immaterielles Weſen, Intelligenz. Von Gott als Gott kann man ſich kein Bild machen; aber kannſt Du Dir von der Vernunft, von der Intelligenz ein Bild machen? Hat ſie eine Geſtalt? Iſt ihre Thätigkeit nicht die unfaßbarſte, die undarſtellbarſte? Gott iſt unbegreiflich; aber kennſt Du das Weſen der Intelligenz? Haſt Du die geheimnißvolle Operation des Denkens, das geheime Weſen des Selbſtbewußtſeins erforſcht? Iſt nicht das Selbſtbewußtſein, die Intelligenz das Räthſel der Räthſel? Haben nicht ſchon die alten Myſtiker, Scholaſtiker und Kirchenväter die Unfaßlichkeit und Undarſtellbarkeit Gottes mit der Unfaßlichkeit und Unbegreiflichkeit der menſchlichen Seele verglichen, erläutert? nicht alſo in Wahrheit das Weſen Gottes mit dem Weſen der Seele identificirt?

Der Unterſchied zwiſchen dem „unendlichen und endlichen Geiſt," welcher ſo ſehr die hyperphyſiſchen Speculanten torquirt, iſt nichts als der Unterſchied zwiſchen dem Geiſte an ſich, der Intelligenz an ſich, abgeſondert von den Schranken der Individualität, und dem ſeiner Schranken ſich bewußten Individuum. Der religiöſe Menſch faßt alle Dinge, weil er ſich nicht in ihr Weſen vertieft, nur auf den überweltlichen Gott ſich bezieht, nur im Scheine auf; der Schein iſt ihm das Weſen; das wirkliche Weſen der Dinge an ſich daher ein andres Weſen, ein von ihnen unterſchiednes Weſen — Gott. Die Intelligenz, der Verſtand oder die Vernunft, wie der Religiöſe ſie mit Bewußtſein faßt, iſt ihm, weil nur in ihrem Scheine Gegenſtand, nicht Gott, ſondern vielmehr etwas Endliches, Menſchliches; aber das ihm unbekannte Weſen der Intelligenz, die Intelligenz, wie ſie nicht Gegenſtand ſeines Bewußtſeins iſt, als ein andres

gegenſtändliches Weſen geſetzt, das iſt ihm Gott überhaupt, Gott im Allgemeinen, Gott der Vater, d. i. die Idee der Gottheit oder der abſtracte Gott.

Aber die Intelligenz als ſolche entſpricht, als eine abgezogne unſinnliche Thätigkeit und Weſenheit, nicht dem ſinnlichen und gemüthlichen Menſchen. Den ſinnlichen und gemüthlichen Menſchen beherrſcht und beſeligt nur das Bild. Die bildliche, die gemüthliche, die ſinnliche Vernunft iſt die Phantaſie. Das zweite Weſen in Gott, in Wahrheit das erſte Weſen der Religion, iſt das gegenſtändliche Weſen der Phantaſie. Die Beſtimmungen der zweiten Perſon ſind vorzüglich Bilder. Und dieſe Bilder kommen nicht her von dem Unvermögen des Menſchen, den Gegenſtand nicht anders denken zu können als bildlich — was eine ganz falſche Interpretation iſt — ſondern die Sache ſelbſt kann gar nicht anders gedacht werden, denn bildlich, weil die Sache ſelbſt Bild iſt. Der Sohn heißt daher auch expreß das Ebenbild Gottes*). Sein Weſen iſt, daß er Bild iſt. Der Sohn iſt das befriedigte Bedürfniß der Bilderſchau; das vergegenſtändlichte Weſen der Bilderthätigkeit als einer abſoluten, göttlichen Thätigkeit. Der Menſch macht ſich ein Bild von Gott, d. h. er verwandelt das abſtracte Vernunftweſen, das Weſen der Denkkraft in ein Phantaſieweſen. Er ſetzt aber dieſes Bild in Gott ſelbſt, weil es natürlich nicht ſeinem Bedürfniß entſprechen würde, wenn er dieſes Bild nicht als objective Realität wüßte, wenn dieſes Bild für ihn nur ein

*) Proprium est filio esse imaginem, quia illi convenit secundum proprietatem originis..... Filius ex eo, quod ab alio est, habet quem imitetur ..... ideo dicit Augustinus, quod eo imago est quo filius. Albertus M. de mir. sci. Dei. P. I. Tr. VIII. Qu. 35. m. 2.

ſubjectives, von Gott unterſchiednes, von ihm gemachtes wäre. In der That iſt es auch kein gemachtes, kein willkührliches; denn es drückt die Nothwendigkeit der Phantaſie aus, die Nothwendigkeit, die Phantaſie als eine göttliche Macht zu bejahen. Der Sohn iſt der Abglanz der Phantaſie, das Lieblingsbild des Herzens; aber eben deßwegen, weil er nur der Phantaſie Gegenſtand, iſt er nur das gegenſtändliche Weſen der Phantaſie.

Es erhellt hieraus, wie befangen die dogmatiſche Speculation iſt, wenn ſie, völlig überſehend die innere Geneſis des Sohnes als des Gottesbildes, den Sohn als ein metaphyſiſches Ens, als eine Gedankenweſenheit demonſtrirt, da eben der Sohn das Bedürfniß nach einem andern Weſen, als das metaphyſiſche Weſen iſt, ausdrückt, gewiſſer Maaßen ein Abſprung, ein Abfall von der Idee der Gottheit iſt — ein Abfall, den aber natürlich der religiöſe Menſch in Gott ſelbſt ſetzt, um den Abfall zu rechtfertigen, nicht als Abfall zu empfinden. Der Sohn iſt das oberſte und letzte Princip des Bilderdienſtes; denn er iſt das Bild Gottes; das Bild tritt aber nothwendig an die Stelle der Sache. Die Verehrung des Heiligen im Bilde iſt die Verehrung des Bildes als des Heiligen. Das Bild iſt das Weſen der Religion, wo das Bild der weſentliche Ausdruck, das Organ der Religion iſt.

Das Concilium zu Nicäa führte unter andern Gründen für den religiöſen Gebrauch der Bilder als Autorität auch den Gregor von Nyſſa an, welcher ſagt, daß er ein gewiſſes Bild, welches Iſaaks Opferung darſtellte, nie habe anſehen können, ohne darüber bis zu Thränen gerührt zu werden, weil es ihm ſo lebendig dieſe heilige Geſchichte vergegenwärtigt habe. Aber die Wirkung des abgebildeten Gegenſtandes iſt nicht die Wirkung

Digitized by Google

des Gegenſtandes als ſolche, ſondern die Wirkung des Bildes. Der heilige Gegenſtand iſt nur der Heiligenſchein, in welchen das Bild ſeine geheimnißvolle Macht verhüllt. Der religiöſe Gegenſtand iſt nur ein Vorwand der Phantaſie, um ihre Herrſchaft über den Menſchen ungehindert ausüben zu können. Für das religiöſe Bewußtſein knüpft ſich freilich und zwar nothwendig die Heiligkeit des Bildes nur an die Heiligkeit des Gegenſtandes. Aber das religiöſe Bewußtſein iſt nicht der Maaßſtab der Wahrheit. So ſehr übrigens auch die Kirche zwiſchen dem Bilde und dem Gegenſtand des Bildes unterſchieden, geläugnet hat, daß dem Bilde die Verehrung gelte, ſo hat ſie doch zugleich nolens volens die Wahrheit indirect wenigſtens eingeſtanden und die Heiligkeit des Bildes ausgeſprochen *).

Aber das letzte, höchſte Princip der Bilderverehrung iſt die Verehrung des Gottesbildes in Gott. Der „Abglanz Gottes" iſt der entzückende Glanz der Phantaſie, der in den ſichtbaren Bildern nur zur äußern Erſcheinung gekommen. Wie innerlich, ſo war auch äußerlich das Bild des Gottesbildes das Bild der Bilder. Die Bilder der Heiligen ſind nur optiſche Vervielfältigungen des einen und ſelben Bildes. Die ſpeculative Deduction des Gottesbildes iſt daher nichts als eine unbewußte Deduction und Begründung des Bilderdienſtes, denn die Sanction des Princips iſt nothwendig auch die Sanction ſeiner nothwendigen Conſequenzen; aber die Sanction

*) Sacram imaginem Domini nostri Jesu Christi et omnium salvatoris aequo honore cum libro sanctorum evangeliorum adorari decernimus. ... Dignum est enim ut ... propter honorem qui ad principalia refertur, etiam derivative imagines honorentur et adorentur. Gener. Const. Conc. VIII. Act. 10. can. 3.

Digitized by Google

des Urbildes iſt die Sanction des Abbildes. Wenn Gott ein Bild von ſich hat, warum ſoll ich kein Bild von Gott haben? Wenn Gott ſein Ebenbild wie ſich ſelbſt liebt, warum ſoll auch ich das Bild Gottes nicht wie Gott ſelbſt lieben? Wenn das Bild Gottes Gott ſelbſt iſt, warum ſoll das Bild des Heiligen nicht der Heilige ſelbſt ſein? Wenn es keine Superſtition iſt, daß das Bild, welches ſich Gott von ſich macht, kein Bild, kein Gedanke, ſondern Subſtanz, Perſon iſt, warum ſoll es denn Superſtition ſein, daß das Bild des Heiligen die empfindende Subſtanz des Heiligen ſelbſt iſt? Das Bild Gottes iſt lebendig; warum ſoll denn das Bild des Heiligen todt ſein? Das Bild Gottes thränt und blutet; warum ſoll denn das Bild des Heiligen nicht auch thränen und bluten? Soll der Unterſchied daher kommen, daß das Heiligenbild ein Product der Hände? Ei; die Hände haben dieſes Bild nicht gemacht, ſondern der Geiſt, der dieſe Hände beſeelte, die Phantaſie, und wenn Gott ſich ein Bild von ſich macht, ſo iſt dieſes Bild auch nur ein Product der Einbildungskraft. Oder ſoll der Unterſchied daher kommen, daß das Gottesbild ein von Gott ſelbſt producirtes, das Heiligenbild aber ein von einem andern Weſen gemachtes iſt? Ei; das Heiligenbild iſt auch eine Selbſtbethätigung des Heiligen; denn der Heilige erſcheint dem Künſtler; der Künſtler ſtellt ihn nur dar, wie er ſich ſelbſt ihm dargeſtellt.

Eine andere mit dem Weſen des Bildes zuſammenhängende Beſtimmung der zweiten Perſon iſt, daß ſie das Wort Gottes iſt *).

*) Ueber die Bedeutung des Wortes: Logos im N. T. iſt viel geſchrieben worden. Wir halten uns hier an das Wort Gottes als die im Chri-

Das Wort iſt ein abſtractes Bild, die imaginäre Sache, oder inwiefern jede Sache immer zuletzt auch ein Object der Denkkraft iſt, der eingebildete Gedanke, daher die Menſchen, wenn ſie das Wort, den Namen einer Sache kennen, ſich einbilden, auch die Sache ſelbſt zu kennen. Das Wort iſt eine Sache der Einbildungskraft. Schlafende, die lebhaft träumen, Kranke, die phantaſiren, ſprechen. Was die Phantaſie erregt, macht redſelig, was begeiſtert, beredt. Sprachfähigkeit iſt ein poetiſches Talent. Die Thiere ſprechen nicht, weil es ihnen an Poeſie fehlt. Der Gedanke äußert ſich nur bildlich; die Aeußerungskraft des Gedankens iſt die Einbildungskraft; die ſich äußernde Einbildungskraft aber die Sprache. Wer ſpricht, bannt, faſcinirt den, zu dem er ſpricht; aber die Macht des Worts iſt die Macht der Einbildungskraft. Ein Weſen, ein geheimnißvolles, magiſch wirkendes Weſen war nur den alten Völkern, als Kindern der Einbildungskraft, das Wort. Selbſt die Chriſten noch und nicht nur die gemeinen, ſondern auch die gelehrten, die Kirchenväter, knüpften an den bloßen Namen: Chriſtus geheimnißvolle Heilkräfte*). Und noch heute glaubt das gemeine Volk, daß man durch bloße Worte den Menſchen be-

---

ſtenthum geheiligte Bedeutung. Ueber den Logos bei Philo ſ. Gfrörer. Philo ſetzt ſtatt Logos auch ῥῆμα θεοῦ. S. auch Tertullian. adv. Praxeam c. 5, wo er zeigt, daß es auf Eins hinauskommt, ob man Logos mit Sermo oder Ratio überſetzt. Daß übrigens das Wort der richtige Sinn des Logos iſt, geht ſchon daraus hervor, daß die Schöpfung im A. T. von einem ausdrücklichen Befehl abhängig gemacht wird und daß man von jeher in dieſem ſchöpferiſchen Worte den Logos erblickt hat. Freilich hat der Logos auch den Sinn von Virtus, Spiritus, Kraft, Verſtand u. ſ. w., denn was iſt das Wort ohne Sinn, ohne Verſtand, d. i. ohne Kraft?

*) Tanta certe vis nomini Jesu inest contra daemones, ut nonnunquam etiam a malis nominatum sit efficax. Origenes adv. Celsum. l. I. S. auch l. III.

Digitized by Google

zaubern könne. Woher dieſer Glaube an eingebildete Kräfte des Wortes? nur daher, weil das Wort ſelbſt nur ein Weſen der Einbildungskraft iſt, aber eben deßwegen narkotiſche Wirkungen auf den Menſchen äußert, ihn unter die Herrſchaft der Phantaſie gefangen nimmt. Worte beſitzen Revolutionskräfte, Worte beherrſchen die Menſchheit. Heilig iſt die Sage; aber verrufen die Sache der Vernunft und Wahrheit.

Die Bejahung oder Vergegenſtändlichung des Weſens der Phantaſie iſt daher zugleich verbunden mit der Bejahung oder Vergegenſtändlichung des Weſens der Sprache: des Wortes. Der Menſch hat nicht nur einen Trieb, eine Nothwendigkeit, zu denken, zu ſinnen, zu phantaſiren; er hat auch den Trieb zu ſprechen, ſeine Gedanken zu äußern, mitzutheilen. Göttlich iſt dieſer Trieb, göttlich die Macht des Wortes. Das Wort iſt der bildliche, der offenbare, der ausſtrahlende, der glänzende, der erleuchtende Gedanke. Das Wort iſt das Licht der Welt. Das Wort leitet in alle Wahrheit, erſchließt alle Geheimniſſe, veranſchaulicht das Unſichtbare, vergegenwärtigt das Vergangne und Entfernte, verendlicht das Unendliche, verewigt das Zeitliche. Die Menſchen vergehen, das Wort beſteht; das Wort iſt Leben und Wahrheit. Dem Wort iſt alle Macht übergeben: das Wort macht Blinde ſehend, Lahme gehend, Kranke geſund, Todte lebendig — das Wort wirkt Wunder und zwar die allein vernünftigen Wunder. Das Wort iſt das Evangelium, der Paraklet der Menſchheit. Denke Dich, um Dich von der göttlichen Weſenheit der Sprache zu überzeugen, einſam und verlaſſen, aber der Sprache kundig und Du hörteſt zum erſten Male das Wort eines Menſchen: würde Dir nicht dieſes Wort als ein Engel erſcheinen, nicht als die Stimme Gottes ſelbſt, als die himmliſchſte Muſik er-

Digitized by Google

klingen? Das Wort iſt in der That nicht ärmer, nicht ſeelenloſer als der muſikaliſche Ton, obwohl der Ton unendlich mehr zu ſagen ſcheint, als das Wort, und deßwegen, weil ihn dieſer Schein, dieſe Illuſion umgibt, tiefer und reicher als das Wort erſcheint.

Das Wort hat erlöſende, verſöhnende, beglückende Kraft. Die Sünden, die wir bekennen, ſind uns vergeben kraft der göttlichen Macht des Wortes. Verſöhnt ſcheidet der Sterbende, der noch die längſt verſchwiegene Sünde bekannt. Die Vergebung der Sünde liegt im Eingeſtändniß der Sünde. Die Schmerzen, die wir dem Freunde offenbaren, ſind ſchon halb geheilt. Worüber wir ſprechen, darüber mildern ſich unſre Leidenſchaften; es wird helle in uns; der Gegenſtand des Zornes, des Aergers, des Kummers erſcheint uns in einem Lichte, in welchem wir die Unwürdigkeit der Leidenſchaft erkennen. Worüber wir im Dunkel und Zweifel ſind, wir dürfen nur darüber ſprechen — oft in dem Augenblick ſchon, wo wir den Mund aufthun, um den Freund zu fragen, ſchwinden die Zweifel und Dunkelheiten. Das Wort macht endlich den Menſchen frei. Wer ſich nicht äußern kann, iſt ein Sklav. Sprachlos iſt darum die übermäßige Leidenſchaft, die übermäßige Freude, der übermäßige Schmerz. Sprechen iſt ein Freiheitsact; das Wort iſt ſelbſt Freiheit. Mit Recht gilt deßwegen die Sprachbildung für die Wurzel der Bildung. Wo das Wort cultivirt wird, da wird die Menſchheit cultivirt. Die Barbarei des Mittelalters ſchwand mit der Bildung der Sprache.

Wie wir nichts Andres als göttliches Weſen ahnden, vorſtellen, denken können, denn das Vernünftige, welches wir denken, denn das Gute, welches wir lieben, das Schöne, welches wir empfinden; ſo kennen wir auch keine höhere, geiſtige,

wirkende Macht und Kraftäußerung, als die Macht des Wortes. Gott iſt der Inbegriff aller Realität. Alles, was der Menſch als Realität empfindet oder erkennt, muß er in Gott ſetzen. Die Religion muß ſich daher auch der Macht des Wortes als einer göttlichen Macht bewußt werden. Das Wort Gottes iſt die Göttlichkeit des Wortes, wie ſie innerhalb der Religion dem Menſchen Gegenſtand wird; denn es gehört, wie bereits gezeigt, zur differentia specifica der Religion, daß ſie überall das eigentliche Subject zum Prädicat und eine allgemeine Wahrheit zu einer particulären macht — ſo hier das allgemeine Weſen des Wortes zu einem beſondern, perſönlichen Weſen — aber zugleich ſo, daß doch immer die allgemeine Wahrheit, die Natur der Sache, durch die particuläre Wahrheit hindurch ſchimmert.

Das Geheimniß des kosmogoniſchen Princips in Gott.

Die zweite Perſon iſt als der ſich offenbarende, äußernde, ſich ausſprechende Gott (Deus se dicit) das weltſchöpferiſche Princip in Gott. Das heißt aber nichts Andres als: die zweite Perſon iſt das Mittelweſen zwiſchen dem unſinnlichen Weſen Gottes und dem ſinnlichen Weſen der Welt, das göttliche Princip des Endlichen, des von Gott Unterſchiedenen. Die zweite Perſon hat einen, obwohl der Vorſtellung nach zeitloſen, Anfang, einen Grund; ſie iſt gezeugt, das erſte der erzeugten Weſen. Sie hat alſo als gezeugt, als nicht a se, von ſich ſeiend, die allgemeine Grundbeſtimmung des Endlichen in ſich*). Aber zugleich iſt ſie noch

*) Hylarius .... Siquis innascibilem et sine initio dicat filium, quasi duo sine principio et duo innascibilia, et duo innata dicens, duos

nicht ein wirkliches endliches Weſen, außer Gott geſetzt; ſie iſt vielmehr noch identiſch mit Gott — ſo identiſch als es mit dem Vater der Sohn iſt, der zwar eine andre Perſon, aber doch gleiches Weſen mit dem Vater hat. Die zweite Perſon repräſentirt uns daher nicht den reinen Begriff der Gottheit, aber auch nicht den reinen Begriff der Menſchheit oder Wirklichkeit überhaupt — ſie iſt ein Mittelweſen zwiſchen beiden Gegenſätzen. Der Gegenſatz von dem unſinnlichen oder unſichtbaren göttlichen Weſen und dem ſinnlichen oder ſichtbaren Weſen der Welt iſt aber nichts andres als der Gegenſatz zwiſchen dem Weſen der Abſtraction und dem Weſen der ſinnlichen Anſchauung, das die Abſtraction mit der ſinnlichen Anſchauung Verknüpfende aber die Phantaſie oder Einbildungskraft: folglich iſt der Uebergang von Gott zur Welt vermittelſt der zweiten Perſon nur der vergegenſtändlichte Uebergang von der Abſtractionskraft vermittelſt der Phantaſie zur Sinnlichkeit. Die Phantaſie iſt es allein, durch die der Menſch den Gegenſatz zwiſchen Gott und Welt aufhebt, vermittelt. Alle religiöſen Kosmogonien ſind Phantaſien — jedes Mittelweſen zwiſchen Gott und Welt, es werde nun beſtimmt, wie es wolle, ein Phantaſieweſen. Die pſychologiſche Wahrheit und Nothwendigkeit, die allen dieſen Theo- und Kosmogonien zu Grunde liegt, iſt die Wahrheit und Nothwendigkeit der Einbildungskraft als des **Terminus medius** zwiſchen dem Abſtracten und Concreten. Und die Philoſophie, die ihrer ſelbſtbewußte Philoſophie

---

faciat Deos, anathema sit. Caput enim quod est principium omnium, filius. Caput autem quod est principium Christi, deus..... Filium innascibilem confiteri impiissimum est. Petrus Lomb. Sent. l. I. dist. 31. c. 4.

hat daher, in Beziehung auf dieſe Materie, wenn ſie dieſelbe zu einem Gegenſtande ihrer Unterſuchung macht, nur die allgemeine Aufgabe, das Verhältniß der Einbildungskraft zur Vernunft, die Geneſis des Bildes, wodurch ein Object des Gedankens zu einem Object des Sinnes, des Gefühls wird, zu begreifen.

Das Weſen der Einbildungskraft iſt jedoch die volle erſchöpfende Wahrheit des kosmogoniſchen Weſens nur da, wo der Gegenſatz von Gott und Welt nichts ausdrückt als den unbeſtimmten Gegenſatz von dem unſinnlichen, unſichtbaren, unfaßlichen Weſen, Gott, und dem ſichtbaren, handgreiflichen Weſen der Welt. Wird dagegen das kosmogoniſche Weſen abſtracter erfaßt und ausgedrückt, ſo, wie es von der religiöſen Speculation geſchieht, ſo haben wir auch eine abſtractere pſychologiſche Wahrheit als ſeine Grundlage zu erkennen.

Die Welt iſt nicht Gott, ſie iſt das Andere, der Gegenſatz Gottes, oder wenigſtens — wenn dieſer Ausdruck zu ſtark ſein ſollte, weil er das Kind beim rechten Namen nennt — das von Gott Unterſchiedene. Aber das von Gott Unterſchiedene kann nicht unmittelbar aus Gott kommen, ſondern nur aus einem Unterſchied von Gott in Gott. Die andere Perſon iſt der ſich in ſich von ſich unterſcheidende, ſich ſelbſt ſich gegenüber und entgegen ſetzende, darum ſich Gegenſtand ſeiende, bewußte Gott. Die Selbſtunterſcheidung Gottes von ſich iſt der Grund des von ihm Unterſchiedenen — das Selbſtbewußtſein alſo der Urſprung der Welt. Gott denkt die Welt erſt dadurch, daß er ſich gedacht — ſich Denken iſt ſich Zeugen, die Welt denken die Welt ſchaffen. Die Zeugung geht der Schöpfung vor. Die productive Idee der Welt, ei-

Digitized by Google

nes anderen Weſens, das nicht Gott iſt, wird vermittelt durch die productive Idee eines anderen Weſens, das Gott gleich iſt.

Dieſer kosmogoniſche Proceß iſt nun aber nichts andres als die myſtiſche Periphraſe eines pſycho-logiſchen Proceſſes, nichts andres als die Vergegenſtändlichung der Einheit des Bewußtſeins und Selbſtbewußtſeins. Gott denkt ſich — ſo iſt er bewußt, ſelbſtbewußt — Gott iſt das Selbſtbewußtſein als Object, als Weſen geſetzt; aber indem er ſich weiß, ſich denkt, ſo denkt er auch damit zugleich ein Andres als Er ſelbſt iſt; denn Sich wiſſen iſt Sich unterſcheiden von Anderem, ſei dieſes nun ein mögliches, nur vorgeſtelltes, oder ein wirkliches. So iſt alſo zugleich die Welt — wenigſtens die Möglichkeit, die Idee der Welt — geſetzt mit dem Bewußtſein oder vielmehr vermittelt durch daſſelbe. Der Sohn, der von ſich gedachte, der gegenſtändliche, der urabbildliche, der andere Gott iſt das Princip der Weltſchöpfung. Die Wahrheit, die zu Grunde liegt, iſt das Weſen des Menſchen: die Identität ſeines Selbſtbewußtſeins mit dem Bewußtſein von einem Andern, welches mit ihm identiſch, und von einem Andern, welches nicht mit ihm identiſch iſt. Und das zweite, das weſensgleiche Andre iſt nothwendig das Mittelglied, der **Terminus medius** zwiſchen dem Erſten und Dritten. Der Gedanke eines Andern überhaupt, eines weſentlich Andern entſteht mir erſt durch den Gedanken eines im Weſen mir gleichen Andern.

Das Bewußtſein der Welt iſt das Bewußtſein meiner Beſchränktheit — wüßte ich nichts von einer Welt, ſo wüßte ich nichts von Schranken — aber das Bewußtſein meiner Beſchränktheit ſteht im Widerſpruch mit dem Triebe meiner Selbſt-

Digitized by Google

heit nach Unbeſchränktheit. Ich kann alſo von der Selbſtheit, ſie abſolut gedacht — Gott iſt das abſolute Selbſt — nicht unmittelbar zu ihrem Gegentheil übergehen; ich muß dieſen Widerſpruch einleiten, vorbereiten, mäßigen durch das Bewußtſein eines Weſens, welches zwar auch ein anderes iſt und in ſofern mir die Anſchauung meiner Beſchränktheit gibt, aber ſo, daß es zugleich mein Weſen bejaht, mein Weſen mir vergegenſtändlicht. Das Bewußtſein der Welt iſt ein demüthigendes Bewußtſein — die Schöpfung war ein „Act der Demuth" — aber der erſte Stein des Anſtoßes, an dem ſich der Stolz der Ichheit bricht, iſt das Du, der Alter Ego. Erſt ſtählt das Ich ſeinen Blick in dem Auge eines Du, ehe es die Anſchauung eines Weſens erträgt, welches ihm nicht ſein eignes Bild zurückſtrahlt. Der andere Menſch iſt das Band zwiſchen mir und der Welt. Ich bin und fühle mich abhängig von der Welt, weil ich zuerſt von andern Menſchen mich abhängig fühle. Bedürfte ich nicht des Menſchen, ſo bedürfte ich auch nicht der Welt. Ich verſöhne, ich befreunde mich mit der Welt nur durch den andern Menſchen. Ohne den Andern wäre die Welt für mich nicht nur todt und leer, ſondern auch ſinn- und verſtandlos. Nur an dem Andern wird der Menſch ſich klar und ſelbſtbewußt; aber erſt, wenn ich mir ſelbſt klar, wird mir die Welt klar. Ein abſolut für ſich allein exiſtirender Menſch würde ſich ſelbſtlos und unterſchiedslos in dem Ocean der Natur verlieren; er würde weder ſich als Menſchen, noch die Natur als Natur erfaſſen. Der erſte Gegenſtand des Menſchen iſt der Menſch. Der Sinn für die Natur, der uns erſt das Bewußtſein der Welt als Welt erſchließt, iſt ein ſpäteres Erzeugniß; denn er entſteht erſt durch den Act der Abſonderung des Menſchen von ſich. Den Naturphiloſophen Griechenlands gehen

Digitized by Google

die ſogenannten ſieben Weiſen voran, deren Weisheit ſich unmittelbar nur auf das menſchliche Leben bezog.

Das Bewußtſein der Welt iſt alſo für das Ich vermittelt durch das Bewußtſein des Du. So iſt der Menſch der Gott des Menſchen. Daß er iſt, verdankt er der Natur, daß er Menſch iſt, dem Menſchen. Wie er nichts phyſiſch vermag ohne den andern Menſchen, ſo auch nichts geiſtig. Vier Hände vermögen mehr als zwei; aber auch vier Augen ſehen mehr als zwei. Und dieſe vereinte Kraft unterſcheidet ſich nicht nur quantitativ, ſondern auch qualitativ von der vereinzelten. Einzeln iſt die menſchliche Kraft eine beſchränkte, vereinigt eine unendliche Kraft. Beſchränkt iſt das Wiſſen des Einzelnen, aber unbeſchränkt die Vernunft, unbeſchränkt die Wiſſenſchaft, denn ſie iſt ein gemeinſchaftlicher Act der Menſchheit, und zwar nicht nur deßwegen, weil unzählig Viele an dem Bau der Wiſſenſchaft mit arbeiten, ſondern auch in dem innerlichen Sinne, daß das wiſſenſchaftliche Genie einer beſtimmten Zeit die Gedankenkräfte der vorangegangenen Genies in ſich vereinigt, wenn auch ſelbſt wieder auf eine beſtimmte, individuelle Weiſe, ſeine Kraft alſo keine vereinzelte Kraft iſt. Witz, Scharfſinn, Phantaſie, Gefühl, als unterſchieden von der Empfindung, Vernunft als ſubjectives Vermögen, alle dieſe ſogenannten Seelenkräfte ſind Kräfte der Menſchheit, nicht des Menſchen als eines Einzelweſens, ſind Culturproducte, Producte der menſchlichen Geſellſchaft. Nur wo ſich der Menſch am Menſchen ſtößt und reibt, entzündet ſich Witz und Scharfſinn — mehr Witz iſt daher in der Stadt als auf dem Lande, mehr in großen, als kleinen Städten — nur wo ſich der Menſch am Menſchen ſonnt und wärmt, entſteht Gefühl und Phantaſie — die Liebe, ein gemeinſchaftlicher Act, ohne Erwiederung

darum der größte Schmerz, iſt der Urquell der Poeſie — und nur wo der Menſch mit dem Menſchen *ſpricht*, nur in der Rede, einem gemeinſamen Acte, entſteht die Vernunft. Fragen und Antworten ſind die erſten Denkacte. Zum Denken gehören urſprünglich Zwei. Erſt auf dem Standpunkt einer höhern Cultur verdoppelt ſich der Menſch, ſo daß er jetzt in und für ſich ſelbſt die Rolle des Andern ſpielen kann. Denken und Sprechen iſt darum bei allen alten und ſinnlichen Völkern identiſch; ſie denken nur im Sprechen, ihr Denken iſt nur Converſation. Gemeine Leute, d. h. nicht abſtract gebildete Leute verſtehen noch heute Geſchriebenes nicht, wenn ſie nicht *laut* leſen, nicht ausſprechen, was ſie leſen. Wie richtig iſt es in dieſer Beziehung, wenn Hobbes den Verſtand des Menſchen aus den Ohren ableitet!

Auf abſtracte logiſche Kategorien reducirt, drückt das kosmogenetiſche Princip in Gott nichts weiter aus als den tautologiſchen Satz: das Verſchiedene kann nur aus einem Princip der Verſchiedenheit, nicht aus einem einfachen Weſen kommen. So ſehr die chriſtlichen Philoſophen und Theologen der Schöpfung aus Nichts das Wort geredet, ſo haben ſie doch wieder den alten Grundſatz: aus Nichts wird Nichts, weil er ein Geſetz des Denkens ausſpricht, nicht ganz umgehen können. Sie haben zwar keine wirkliche Materie als Princip der unterſchiednen materiellen Dinge geſetzt, aber ſie haben doch den göttlichen Verſtand — der Sohn aber iſt die Weisheit, die Wiſſenſchaft, der Verſtand des Vaters — als den *Inbegriff aller Dinge*, als die *geiſtige Materie* zum Princip der wirklichen Materie gemacht. Der Unterſchied zwiſchen der heidniſchen Ewigkeit der Materie und der chriſtlichen Schöpfung in dieſer Beziehung iſt nur, daß die Heiden der Welt eine

reale, objective, die Chriſten eine nicht ſinnliche Ewigkeit vindicirten. Die Dinge waren, ehe ſie exiſtirten, aber nicht als Object des Sinnes, ſondern des ſubjectiven Verſtandes. Die Chriſten, deren Princip das Princip der abſoluten Subjectivität, denken Alles nur durch dieſes Princip vermittelt. Die durch ihr ſubjectives Denken geſetzte, die vorgeſtellte, ſubjective Materie iſt ihnen daher auch die erſte Materie — weit vorzüglicher als die wirkliche objective Materie. Aber deſſen ungeachtet iſt dieſer Unterſchied nur ein Unterſchied in der Weiſe der Exiſtenz. Die Welt iſt ewig in Gott. Oder iſt ſie etwa in ihm entſtanden, wie ein plötzlicher Einfall, eine Laune? Allerdings kann ſich auch dieß der Menſch vorſtellen, aber dann vergöttlicht der Menſch nur ſeinen eignen Unſinn. Bin ich dagegen bei Vernunft, ſo kann ich die Welt nur ableiten aus ihrem Weſen, ihrer Idee, d. h. eine Art ihrer Exiſtenz aus einer andern Art — mit andern Worten: ich kann die Welt immer nur aus ſich ſelbſt ableiten. Die Welt hat ihren Grund in ſich ſelbſt, wie Alles in der Welt, was auf den Namen einer Gattungsweſenheit Anſpruch hat. Die **differentia specifica**, das eigenthümliche Weſen, das, wodurch ein beſtimmtes Weſen iſt, was es iſt, dieß iſt immer ein im gemeinen Sinne Unerklärliches, Unableitbares, iſt durch ſich, hat ſeinen Grund in ſich.

So iſt es nun auch mit der Vielfachheit und Verſchiedenheit, wenn wir die Welt auf dieſe abſtracte Kategorie im Gegenſatz zur Einfachheit und Identität des göttlichen Weſens reduciren. Die wirkliche Verſchiedenheit kann nur abgeleitet werden aus einem in ſich ſelbſt verſchiedenen Weſen. Aber ich ſetze die Verſchiedenheit nur in das urſprüngliche Weſen, weil mir ſchon urſprünglich die Verſchiedenheit eine poſitive

Realität iſt. Wo und wenn die Verſchiedenheit an ſich ſelbſt Nichts iſt, da wird auch im Princip keine Verſchiedenheit gedacht. Ich ſetze die Verſchiedenheit als eine weſentliche Kategorie, als eine Wahrheit, wo ich ſie aus dem urſprünglichen Weſen ableite und umgekehrt: beides iſt identiſch. Der vernünftige Ausdruck iſt: die Verſchiedenheit liegt eben ſo nothwendig in der Vernunft, als die Identität.

Da nun aber eben die Verſchiedenheit eine poſitive Vernunftbeſtimmung iſt, ſo kann ich die Verſchiedenheit nicht ableiten, ohne ſchon die Verſchiedenheit vorauszuſetzen; ich kann ſie nicht erklären außer durch ſich ſelbſt, weil ſie eine urſprüngliche, durch ſich ſelbſt einleuchtende, durch ſich ſelbſt ſich bewährende Realität iſt. Wodurch entſteht die Welt, das von Gott Unterſchiedene? durch den Unterſchied Gottes von ſich in Gott ſelbſt. Gott denkt ſich, er iſt ſich Gegenſtand, er unterſcheidet ſich von ſich — alſo entſteht dieſer Unterſchied, die Welt, nur von einem Unterſchied anderer Art, der äußere von einem innerlichen, der ſeiende von einem thätigen, einem Unterſcheidungsacte, alſo begründe ich den Unterſchied nur durch ſich ſelbſt, d. h. er iſt ein urſprünglicher Begriff, ein Non plus ultra meines Denkens, ein Geſetz, eine Nothwendigkeit, eine Wahrheit. Der letzte Unterſchied, den ich denken kann, iſt der Unterſchied eines Weſens von und in ſich ſelbſt. Der Unterſchied eines Weſens von einem andern verſteht ſich von ſelbſt, iſt ſchon durch ihr Daſein geſetzt, eine ſinnfällige Wahrheit: es ſind zwei. Für das Denken begründe ich aber erſt den Unterſchied, wenn ich ihn in ein und daſſelbe Weſen aufnehme, wenn ich ihn mit dem Geſetze der Identität verbinde. Hierin liegt die letzte Wahrheit des Unterſchieds. Das kosmogenetiſche Princip in Gott, auf ſeine letzten Elemente

Digitized by Google

reducirt, iſt nichts andres als der nach ſeinen einfachſten Momenten vergegenſtändlichte Denkact. Wenn ich den Unterſchied aus Gott entferne, ſo gibt er mir keinen Stoff zum Denken; er hört auf ein Denkobject zu ſein; denn der Unterſchied iſt ein weſentliches Denkprincip. Und wenn ich daher Unterſchied in Gott ſetze, was begründe, was vergegenſtändliche ich anders, als die Wahrheit und Nothwendigkeit dieſes Denkprincipes?

Das Geheimniß der Natur in Gott.

Einen intereſſanten Stoff zur Kritik der kosmo- und theogoniſchen Phantaſien liefert die von Schelling aufgefriſchte, aus Jacob Böhm geſchöpfte Lehre von der ewigen Natur in Gott.

Gott iſt reiner Geiſt, lichtvolles Selbſtbewußtſein, ſittliche Perſönlichkeit; die Natur dagegen iſt, wenigſtens ſtellenweiſe, verworren, finſter, wüſte, unſittlich oder doch nicht ſittlich. Es widerſpricht ſich aber, daß das Unreine aus dem Reinen, die Finſterniß aus dem Lichte komme. Wie können wir alſo aus Gott dieſe offenbaren Inſtanzen gegen eine göttliche Abkunft ableiten? Nur dadurch, daß wir dieſes Unreine, dieſes Dunkle in Gott ſetzen, in Gott ſelbſt ein Princip des Lichtes und der Finſterniß unterſcheiden. Mit andern Worten: nur dadurch können wir den Urſprung des Finſtern erklären, daß wir überhaupt die Vorſtellung eines Urſprungs aufgeben, die Finſterniß als ſeiend von Anbeginn an vorausſetzen*).

*) Es liegt außer unſerm Zwecke, dieſe craß myſtiſche Anſicht zu kritiſiren. Es werde hier nur bemerkt, daß die Finſterniß nur dann erklärt wird, wenn ſie aus dem Lichte abgeleitet wird, daß aber nur dann die

Das Finſtere in der Natur iſt aber das Irrationelle, Materielle, die eigentliche Natur im Unterſchiede von der Intelligenz. Der einfache Sinn dieſer Lehre iſt daher: die Natur, die Materie kann nicht aus der Intelligenz erklärt und abgeleitet werden; ſie iſt vielmehr der Grund der Intelligenz, der Grund der Perſönlichkeit, ohne ſelbſt einen Grund zu haben; der Geiſt ohne Natur iſt ein unreelles Abſtractum; das Bewußtſein entwickelt ſich nur aus der Natur. Aber dieſe materialiſtiſche Lehre wird dadurch in ein myſtiſches, aber gemüthliches Dunkel gehüllt, daß ſie nicht allgemein, nicht mit den klaren ſchlichten Worten der Vernunft ausgeſprochen, ſondern vielmehr mit dem heiligen Empfindungsworte Gottes betont wird. Wenn das Licht in Gott aus der Finſterniß in Gott entſpringt, ſo entſpringt es nur, weil es in dem Begriffe des Lichts überhaupt liegt, daß es Dunkles erhellt, alſo das Dunkle vorausſetzt, aber nicht macht. Wenn Du alſo einmal Gott einem allgemeinen Geſetze unterwirfſt — was denn nicht anders als nothwendig iſt, wofern Du nicht Gott zum Tummelplatz der ſinnloſeſten Einfälle machen willſt — wenn alſo eben ſo gut in Gott, als an und für ſich, als überhaupt, das Selbſtbewußtſein durch ein natürliches Princip bedingt iſt, warum abſtrahirſt Du nicht von Gott? Was einmal Geſetz des Bewußtſeins an ſich, iſt Geſetz für das Bewußtſein jedes perſönlichen Weſens, es ſei Menſch, Engel, Dämon, Gott oder was Du nur immer Dir ſonſt noch als Weſen einbilden magſt. Worauf reduciren ſich denn, bei Lichte beſehen, die beiden Prin-

---

Ableitung des Dunkeln in der Natur aus dem Lichte als eine Unmöglichkeit erſcheint, wenn man ſo blind iſt, daß man nicht auch in der Finſterniß noch Licht erblickt, nicht bemerkt, daß das Dunkel der Natur kein abſolutes, ſondern gemäßigtes, durch das Licht temperirtes Dunkel iſt.

Digitized by Google

cipien in Gott? Das eine auf die Natur, wenigſtens die Natur, wie ſie in Deiner Vorſtellung exiſtirt, abſtrahirt von ihrer Wirklichkeit, das andere auf Geiſt, Bewußtſein, Perſönlichkeit. Nach ſeiner einen Hälfte, nach ſeiner Rück- und Kehrſeite nennſt Du Gott nicht Gott, ſondern nur von ſeiner Vorderſeite, ſein Geſicht, wornach er Dir Geiſt, Bewußtſein zeigt: alſo iſt ſein ſpecifiſches Weſen, das worin er Gott iſt, Geiſt, Intelligenz, Bewußtſein. Warum machſt Du denn aber, was das eigentliche Subject in Gott als Gott, d. i. als Geiſt iſt, zu einem bloßen Prädicat, als wäre Gott als Gott, auch ohne Geiſt, ohne Bewußtſein Gott? warum anders als weil Du denkſt als Sklave der myſtiſch religiöſen Imagination, weil das primäre Princip in Dir die Imagination, das ſecundäre, formelle nur, das Denken iſt, weil es Dir nur wohl und heimlich iſt im trügeriſchen Zwielicht des Myſticismus?

Myſticismus iſt Deuteroſkopie. Der Myſtiker ſpeculirt über das Weſen der Natur oder des Menſchen, aber in und mit der Einbildung, daß er über ein anderes, von beiden unterſchiedenes, perſönliches Weſen ſpeculirt. Der Myſtiker hat dieſelben Gegenſtände, wie der einfache, ſelbſtbewußte Denker; aber der wirkliche Gegenſtand iſt dem Myſtiker nur Object, nicht als er ſelbſt, ſondern als ein eingebildeter, und daher der eingebildete Gegenſtand ihm der wirkliche Gegenſtand. So iſt hier, in der myſtiſchen Lehre von den zwei Principien in Gott, der wirkliche Gegenſtand die Pathologie, der eingebildete die Theologie; d. h. die Pathologie wird zur Theologie gemacht. Dagegen ließe ſich nun eigentlich nichts ſagen, wenn mit Bewußtſein die wirkliche Pathologie als Theologie erkannt und ausgeſprochen würde; unſre Aufgabe iſt es ja eben, zu zeigen, daß die Theologie

nichts iſt als eine ſich ſelbſt verborgene, als die eſoteriſche Patho-, Anthropo- und Pſychologie, und daß daher die wirkliche Anthropologie, die wirkliche Pathologie, die wirkliche Pſychologie weit mehr Anſpruch auf den Namen Theologie haben, als die Theologie ſelbſt, weil dieſe doch nichts weiter iſt als eine imaginäre Pſychologie und Anthropologie. Aber es ſoll der Inhalt dieſer Lehre oder Anſchauung — und darum iſt ſie eben Myſtik und Phantaſtik — nicht Pathologie, ſondern Theologie, Theologie im alten oder gewöhnlichen Sinne des Wortes ſein; es ſoll hier das Leben eines andern von uns unterſchiednen Weſens aufgeſchloſſen werden, und es wird doch nur unſer eignes Weſen aufgeſchloſſen, aber zugleich wieder verſchloſſen, weil es das Weſen eines andern Weſens ſein ſoll. Bei Gott, nicht bei uns menſchlichen Individuen — das wäre eine viel zu triviale Wahrheit — ſoll ſich die Vernunft erſt nach der Leidenſchaft der Natur einſtellen, nicht wir, ſondern Gott ſoll ſich aus dem Dunkel verworrner Gefühle und Triebe zur Klarheit der Erkenntniß emporringen, nicht in unſrer ſubjectiven beſchränkten Vorſtellungsweiſe, ſondern in Gott ſelbſt ſoll der Nervenſchrecken der Nacht eher ſein, als das freudige Bewußtſein des Lichtes; kurz, es ſoll hier nicht eine menſchliche Krankheitsgeſchichte, ſondern die Entwicklungs- d. i. **Krankheitsgeſchichte Gottes** — **Entwicklungen ſind Krankheiten** — dargeſtellt werden. Leider! gehört aber das Sollen der Einbildung, die Wahrheit, die Objectivität nur dem pathologiſchen Element an.

Wenn daher der kosmogenetiſche Unterſcheidungsproceß in Gott uns das Licht der **Unterſcheidungskraft** als eine **göttliche Weſenheit** zur Anſchauung bringt; ſo repräſentirt uns dagegen die Nacht oder Natur in Gott die Leibnitz'ſchen

Pensées confuses als göttliche Kräfte oder Potenzen. Aber die **Pensées confuses**, die verworrnen, dunkeln Vorſtellungen und Gedanken, richtiger Bilder repräſentiren das Fleiſch, die Materie: eine reine, von der Materie abgeſonderte Intelligenz hat nur lichte, freie Gedanken, keine dunkeln, d. i. fleiſchliche Vorſtellungen, keine materiellen, die Phantaſie erregende, das Blut in Aufruhr bringende Bilder. Die Nacht in Gott ſagt daher nichts andres aus, als: Gott iſt nicht nur ein geiſtiges, ſondern auch materielles, leibliches, fleiſchliches Weſen; aber wie der Menſch Menſch iſt und heißt nicht nach ſeinem Fleiſch, ſondern ſeinem Geiſt, ſo auch Gott.

Aber die Nacht ſpricht dieß nur in dunkeln, myſtiſchen, unbeſtimmten, hinterhaltigen Bildern aus. Statt des kräftigen, aber eben deßwegen präciſen und picanten Ausdrucks Fleiſch ſetzt ſie die vieldeutigen, abſtracten Worte: Natur und Grund. „Da nichts vor oder außer Gott iſt, ſo muß er den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt haben. Das ſagen alle Philoſophien, aber ſie reden von dieſem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieſer Grund ſeiner Exiſtenz, den Gott in ſich hat, iſt nicht Gott abſolut betrachtet, d. h. ſofern er exiſtirt; denn er iſt ja nur der Grund ſeiner Exiſtenz. Er iſt die Natur — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterſchiednes Weſen. Analogiſch (?) kann dieſes Verhältniß durch das der Schwerkraft und des Lichts in der Natur erläutert werden." Aber dieſer Grund iſt das Nichtintelligente in Gott. „Was der Anfang einer Intelligenz (in ihr ſelber) iſt, kann nicht wieder intelligent ſein." „Aus dieſem Verſtandloſen iſt im eigentlichen Sinne der Verſtand

geboren. Ohne dieß vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Creatur." „Mit ſolchen abgezognen Begriffen von Gott als **Actus purissimus**, dergleichen die ältere Philoſophie aufſtellte, oder ſolchen, wie ſie die neuere, aus Fürſorge, Gott ja recht weit von aller Natur zu entfernen, immer wieder hervorbringt, läßt ſich überall nichts ausrichten. Gott iſt etwas Realeres, als eine bloße moraliſche Weltordnung und hat ganz andre und lebendigere Bewegungskräfte in ſich, als ihm die dürftige Subtilität abſtracter Idealiſten zuſchreibt. — Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Baſis erhält, wird ein eben ſo leeres und abgezogenes Syſtem, als das Leibnitziſche, Spinoziſche oder irgend ein anderes dogmatiſches." „So lange der Gott des modernen Theismus das einfache, rein weſenhaft ſein ſollende, in der That aber weſenloſe — Weſen bleibt, das er in allen neuern Syſtemen iſt, ſo lange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einſchränkende, verneinende entgegengeſetzt wird; ſo lange wird die Läugnung eines perſönlichen Gottes wiſſenſchaftliche Aufrichtigkeit ſein." „Alles Bewußtſein iſt Concentration, iſt Sammlung, iſt Zuſammennehmen, Zuſammenfaſſen ſeiner ſelbſt. Dieſe verneinende, auf es ſelbſt zurückgehende Kraft eines Weſens, iſt die wahre Kraft der Perſönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbſtheit, der Egoität." „Wie ſollte eine Furcht Gottes ſein, wenn keine Stärke in ihm wäre? Daß aber Etwas in Gott ſei, das bloß Kraft und Stärke ſei, kann nicht befremden, wenn man nur nicht behauptet, daß er allein dieſes und ſonſt nichts andres ſei." *)

*) Schelling über das Weſen der menſchlichen Freiheit. 429. 432. 427. Denkmal Jacobi's S. 82, 97—99.

Aber was iſt denn nun Kraft und Stärke, die nur Kraft und Stärke iſt im Unterſchiede von der geiſtigen Macht der Güte und Intelligenz, als die leibliche Kraft und Stärke? Iſt denn eine bloße Kraft, eine bloße Stärke ohne ein wirkliches leibliches Subſtrat nicht auch „dürftige Subtilität eines abſtracten Idealismus?“ Kennſt Du im Unterſchiede von der Macht der Güte und der Macht der Vernunft eine andere Dir zu Gebote ſtehende Kraft als die Muskelkraft? Wenn Du durch Güte und Vernunftgründe nichts ausrichten kannſt, ſo mußt Du zur Stärke Deine Zuflucht nehmen. Kannſt Du aber etwas „ausrichten“ ohne kräftige Arme und Fäuſte? Kennſt Du im Unterſchiede von der Macht der moraliſchen Weltordnung „andere und lebendigere Bewegungskräfte“ als die Hebel der peinlichen Halsgerichtsordnung? Gibt es ein anderes Syſtem „lebendigen Realismus's“ als das Syſtem des organiſchen Leibes? Iſt Natur ohne Leib nicht ein leerer, abgezogner Begriff? das Geheimniß der Natur nicht das Geheimniß des Leibes? Kennſt Du eine andere Exiſtenz, ein anderes Weſen der Natur, als die leibliche Exiſtenz, als das leibliche Weſen? Iſt aber nicht der höchſte, der realſte, der lebendigſte Leib der Leib von Fleiſch und Blut? Kennſt Du eine andere der Intelligenz entgegengeſetzte Kraft, als die Kraft von Fleiſch und Blut, eine andere Stärke der Natur als die Stärke der ſinnlichen Triebe? Iſt aber nicht der ſtärkſte, der der Intelligenz entgegengeſetzteſte Naturtrieb der Geſchlechtstrieb? Wer erinnert ſich nicht an den alten Spruch: **Amare et Sapere vix Deo competit?** Wenn wir alſo eine Natur, ein dem Lichte der Intelligenz entgegengeſetztes Weſen in Gott ſetzen wollen, können wir uns einen lebendigeren, realeren Gegenſatz denken, als den Gegen-

ſatz von Amare und Sapere, von Geiſt und Fleiſch, von Freiheit und Geſchlechtstrieb? Du entſetzeſt Dich über dieſe Descendenzen und Conſequenzen? O! ſie ſind die legitimen Sproſſen von dem heiligen Ehebündniß zwiſchen Gott und Natur. Du ſelbſt haſt ſie gezeugt unter den günſtigen Auſpicien der Nacht. Ich zeige ſie Dir jetzt nur im Lichte.

Perſönlichkeit, Egoität, Bewußtſein ohne Natur iſt Nichts oder, was eins, ein hohles, weſenloſes Abſtractum. Aber die Natur iſt, wie bewieſen und von ſelbſt klar iſt, nichts ohne Leib. Der Leib iſt allein jene verneinende, einſchränkende, zuſammenziehende, beengende Kraft, ohne welche keine Perſönlichkeit denkbar iſt. Nimm Deiner Perſönlichkeit ihren Leib — und Du nimmſt ihr ihren Zuſammenhalt. Der Leib iſt der Grund, das Subject der Perſönlichkeit. Nur durch den Leib unterſcheidet ſich die reale Perſönlichkeit von der eingebildeten eines Geſpenſtes. Was wären wir für abſtracte, vage, leere Perſönlichkeiten, wenn uns nicht das Prädicat der Impenetrabilität inhärirte, wenn an demſelben Orte, in derſelben Geſtalt, worin wir ſind, zugleich Andere ſich befinden könnten? Nur durch die räumliche Ausſchließung bewährt ſich die Perſönlichkeit als eine wirkliche. Aber der Leib iſt nichts ohne Fleiſch und Blut. Fleiſch und Blut iſt Leben, und Leben allein die Realität, die Wirklichkeit des Leibes. Aber Fleiſch und Blut iſt nichts ohne den Sauerſtoff der Geſchlechtsdifferenz. Die Geſchlechtsdifferenz iſt keine oberflächliche oder nur auf gewiſſe Körpertheile beſchränkte; ſie iſt eine weſentliche; ſie durchdringt Mark und Bein. Die Subſtanz des Mannes iſt die Männlichkeit, die des Weibes die Weiblichkeit. Sei der Mann auch noch ſo geiſtig und hyperphyſiſch — er bleibt doch immer Mann;

Digitized by Google

eben ſo das Weib. Die Perſönlichkeit iſt daher nichts ohne Geſchlechtsdifferenz; die Perſönlichkeit unterſcheidet ſich weſentlich in männliche und weibliche Perſönlichkeit. Wo kein Du, iſt kein Ich; aber der Unterſchied von Ich und Du, die Grundbedingung aller Perſönlichkeit, alles Bewußtſeins, iſt nur ein realer, lebendiger, feuriger als der Unterſchied von Mann und Weib. Das Du zwiſchen Mann und Weib hat einen ganz andern Klang, als das monotone Du zwiſchen Freunden.

Natur im Unterſchiede von Perſönlichkeit kann gar nichts anderes bedeuten als Geſchlechtsdifferenz. Ein perſönliches Weſen ohne Natur iſt eben nichts andres als ein Weſen ohne Geſchlecht, und umgekehrt. Natur ſoll von Gott prädicirt werden „in dem Sinne wie von einem Menſchen geſagt wird, er ſei eine ſtarke, eine tüchtige, eine geſunde Natur.“ Aber was iſt krankhafter, was unausſtehlicher, was naturwidriger als eine Perſon ohne Geſchlecht oder eine Perſon, die in ihrem Charakter, ihren Sitten, ihren Gefühlen ihr Geſchlecht verläugnet? Was iſt die Tugend, die Tüchtigkeit des Menſchen als Mann? die Männlichkeit. Des Menſchen als Weibes? die Weiblichkeit. Aber der Menſch exiſtirt nur als Mann und Weib. Die Tüchtigkeit, die Geſundheit des Menſchen beſteht demnach nur darin, daß er als Weib ſo iſt, wie er als Weib ſein ſoll, als Mann ſo, wie er als Mann ſein ſoll. Du verwirfſt „den Abſcheu gegen alles Reale, der das Geiſtige durch jede Berührung mit demſelben zu verunreinigen meint.“ Alſo verwirf vor allem Deinen eignen Abſcheu vor dem Geſchlechtsunterſchied. Wird Gott nicht durch die Natur verunreinigt, ſo wird er auch nicht durch das Geſchlecht verunreinigt. Deine Scheu vor einem geſchlechtlichen Gott iſt eine falſche

Schaam — falſch aus doppeltem Grunde. Einmal, weil die Nacht, die Du in Gott geſetzt, Dich der Schaam überhebt; die Schaam ſchickt ſich nur für das Licht; dann, weil Du mit ihr Dein ganzes Princip aufgibſt. Ein ſittlicher Gott ohne Natur iſt ohne Baſis. Aber die Baſis der Sittlichkeit iſt der Geſchlechtsunterſchied. Selbſt das Thier wird durch den Geſchlechtsunterſchied aufopfernder Liebe fähig. Alle Herrlichkeit der Natur, all' ihre Macht, all' ihre Weisheit und Tiefe concentrirt und individualiſirt ſich in der Geſchlechtsdifferenz. Warum ſcheuſt Du Dich alſo, die Natur Gottes bei ihrem wahren Namen zu nennen? Offenbar nur deßwegen, weil Du überhaupt eine Scheu vor den Dingen in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit haſt, weil Du Alles nur durch den trügeriſchen Nebel des Myſticismus erblickſt. Aber eben deßwegen, weil die Natur in Gott nur ein trügeriſcher, weſenloſer Schein, ein phantaſtiſches Geſpenſt der Natur iſt, — denn ſie ſtützt ſich, wie geſagt, nicht auf Fleiſch und Blut, nicht auf einen realen Grund — alſo auch dieſe Begründung eines perſönlichen Gottes eine fehlgeſchoſſene iſt: ſo ſchließe auch ich mit den Worten: „die Läugnung eines perſönlichen Gottes wird ſo lange wiſſenſchaftliche Aufrichtigkeit," ich ſetze hinzu: wiſſenſchaftliche Wahrheit ſein, als man nicht mit klaren, unzweideutigen Worten ausſpricht und beweiſt, erſtens **a priori**, aus ſpeculativen Gründen, daß Geſtalt, Oertlichkeit, Fleiſchlichkeit, Geſchlechtlichkeit nicht dem Begriffe der Gottheit widerſprechen, zweitens **a posteriori** — denn die Realität eines perſönlichen Weſens ſtützt ſich nur auf empiriſche Gründe — was für eine Geſtalt Gott hat, wo er exiſtirt — etwa im Himmel — und endlich welchen Geſchlechtes er iſt, ob er ein Männlein oder Weiblein oder

gar ein Hermaphrodit. Uebrigens hat ſchon anno 1682 ein Pfarrer die kühne Frage aufgeworfen: „Ob Gott auch ehelich ſei und ein Weib habe? Und wie viel er Weiſen (modos) habe, Menſchen zu Wege zu bringen?“ Mögen ſich daher die tiefſinnigen ſpeculativen Religions-Philoſophen Deutſchlands dieſen ehrlichen, ſchlichten Pfarrherrn zum Muſter nehmen! Mögen ſie den genanten Reſt von Rationalismus, der ihnen noch im ſchreiendſten Widerſpruch mit ihrem innerſten Weſen anklebt, muthig von ſich abſchütteln und endlich die myſtiſche Potenz der Natur Gottes in einen wirklich potenten, zeugungskräftigen Gott realiſiren! Amen.

Die Lehre von der Natur in Gott iſt Jakob Böhm entnommen. Aber im Original hat ſie eine weit tiefere und intereſſantere Bedeutung als in ihrer zweiten caſtrirten und moderniſirten Auflage. J. Böhm iſt ein tiefinniges, tiefſinniges religiöſes Gemüth; die Religion iſt das Centrum ſeines Lebens und Denkens. Aber zugleich hat ſich die Bedeutung, welche die Natur in neuerer Zeit erhielt — im Studium der Naturwiſſenſchaften, im Spinozismus, Materialismus, Empirismus — ſeines religiöſen Gemüthes bemächtigt. Er hat ſeine Sinne der Natur geöffnet, einen Blick in ihr geheimnißvolles Weſen geworfen, aber ſie erſchreckt ihn; und er kann dieſen Schrecken der Natur nicht zuſammenreimen mit ſeinen religiöſen Vorſtellungen. „Als ich anſchauete die große Tiefe dieſer Welt, darzu die Sonne und Sternen, ſowohl die Wolken, darzu Regen und Schnee, und betrachtete in meinem Geiſte die ganze Schöpfung dieſer Welt; darinnen ich dann in allen Dingen Böſes und Gutes fand, Liebe und Zorn, in den unvernünftigen Creatu-

ren, als in Holz, Steinen, Erden und Elementen, ſowohl als in Menſchen und Thieren. .... Weil ich aber befand, daß in allen Dingen Böſes und Gutes war, in den Elementen ſowohl als in den Creaturen und daß es in der Welt dem Gottloſen ſo wohl ginge als den Frommen, auch die Barbariſchen Völker die beſten Länder inne hätten und daß ihnen das Glück noch wohl mehr beyſtünde als den Frommen: ward ich derowegen ganz melancholiſch und hoch betrübet und konnte mich keine Schrift tröſten, welche mir doch faſt wohl bekannt war: darbey dann gewißlich der Teufel nicht wird gefeyret haben, welcher mir dann oft Heidniſche Gedanken einbleuete, deren ich allhie verſchweigen will."*) Aber ſo ſchrecklich ſein Gemüth das finſtre, nicht mit den religiöſen Vorſtellungen eines himmliſchen Schöpfers zuſammenſtimmende Weſen der Natur ergreift, ſo entzückend afficirt ihn andrerſeits die Glanzſeite der Natur. J. Böhm hat Sinn für die Natur. Er ahndet, ja empfindet die Freuden des Mineralogen, die Freuden des Botanikers, des Chymikers, kurz die Freuden der „gottloſen Naturwiſſenſchaft." Ihn entzückt der Glanz der Edelſteine, der Klang der Metalle, der Geruch und Farbenſchmuck der Pflanzen, die Lieblichkeit und Sanftmuth gewiſſer Thiere. Ich kann es (nämlich die Offenbarung Gottes in der Lichtwelt, den Proceß wo „aufgehet in der Gottheit die wunderliche und ſchöne Bildung des Himmels in mancherley Farben und Art und erzeiget ſich jeder Geiſt in ſeiner Geſtalt ſonderlich") ich kann es, ſchreibt er an einer andern Stelle, mit nichts vergleichen als mit den alleredelſten Steinen als Jerubin, Schmaragden, Delfin, Onix, Saffir, Diamant, Jaspis, Hyacinth, Amethyſt,

*) Kernhafter Auszug ... J. Böhms. Amſterdam 1718. p. 58.

Berill, Sardis, Carfunkel und dergleichen.“ Wo anders: „Anlangend aber die köſtlichen Steine, als Carfunkel, Jerubin, Schmaragden, Delfin, Onyx und dergleichen, die die allerbeſten ſeynd, die haben ihren Urſprung wo der Bliß des Lichtes in der Liebe auffgangen iſt. Dann derſelbe Bliß wird in der Sanfftmuth geboren und iſt das Hertze im Centro der Quellgeiſter, darum ſeynd dieſelben Steine auch ſanffte, kräftig und lieblich.“ Wir ſehen, J. Böhm hatte keinen übeln mineralogiſchen Geſchmack. Daß er aber auch an den Blumen Wohlgefallen, folglich botaniſchen Sinn hatte, beweiſen unter Anderm folgende Stellen: „Die himmliſchen Kräfte gebären himmliſche freudenreiche Früchte und Farben, allerley Bäume und Stauden, darauf wächſt die ſchöne und liebliche Frucht des Lebens: Auch ſo gehen in dieſen Kräfften auf allerley Blumen mit ſchönen himmliſchen Farben und Geruch. Ihr Schmack iſt mancherley, ein jedes nach ſeiner Qualität und Art, ganz heilig, Göttlich und Freudenreich.“ „So du nun die himmliſche Göttliche Pomp und Herrlichkeit willſt betrachten, wie die ſey, was für Gewächſe, Luſt oder Freude da ſey, ſo ſchaue mit Fleiß an dieſe Welt, was für Früchte und Gewächſe aus dem Salniter der Erden wächſt von Bäumen, Stauden, Kraut, Wurzeln, Blumen, Oehle, Weine, Getreide und alles was da iſt und dein Herz nur forſchen kann: Das iſt alles ein Vorbild der himmliſchen Pomp.“ *)

J. Böhm'n konnte nicht ein despotiſcher Machtſpruch als Erklärungsgrund der Natur genügen; die Natur lag ihm zu ſehr im Sinne und auf dem Herzen; er verſuchte daher eine natürliche Erklärung der Natur; aber er fand na-

---

*) L. c. p. 480. 338. 340. 323.

türlicher und nothwendiger Weiſe keine andern Erklärungsgründe als eben die Qualitäten der Natur, die den tiefſten Eindruck auf ſein Gemüth machten. J. Böhm — dieß iſt ſeine weſentliche Bedeutung — iſt ein myſtiſcher Naturphiloſoph, ein theoſophiſcher Vulkaniſt*) und Neptuniſt, denn im „Feuer und Waſſer urſtänden nach ihm alle Dinge.“ Die Natur hatte Jakob's religiöſes Gemüth faſcinirt — nicht umſonſt empfing er von dem Glanze eines zinnernen Geſchirres ſein myſtiſches Licht — aber das religiöſe Gemüth webt nur in ſich ſelbſt; es hat nicht die Kraft, nicht den Muth, zur Anſchauung der Dinge in ihrer Wirklichkeit zu dringen; es erblickt Alles durch das Medium der Religion, Alles in Gott, d. h. Alles im entzückenden, das Gemüth ergreifenden Glanze der Imagination, Alles im Bilde und als Bild. Aber die Natur afficirte ſein Gemüth entgegengeſetzt; er mußte dieſen Gegenſatz daher in Gott ſelbſt ſetzen — denn die Annahme von zwei ſelbſtſtändig exiſtirenden entgegengeſetzten Urprincipien hätte ſein religiöſes Gemüth zerriſſen — er mußte in Gott ſelbſt unterſcheiden ein ſanftes, wohlthätiges und ein grimmiges, verzehrendes Weſen. Alles Feurige, Bittere, Herbe, Zuſammenziehende, Finſtere, Kalte kommt aus einer göttlichen Herbigkeit, Bitterkeit, alles Milde, Glänzende, Erwärmende, Weiche, Sanfte, Nachgiebige aus einer milden, ſanften, erleuchtenden Qualität in Gott. „Das ſeynd nun die Creaturen auf Erden, im Waſſer und in der Luft, die Vögel, eine jede Creatur aus ſeiner eignen Scientz, aus Gutem und Böſem .....

*) Merkwürdiger Weiſe wandelte der Philosophus teutonicus wie geiſtig, ſo auch phyſiſch auf vulkaniſchem Grunde. „Die Stadt Görlitz iſt durchaus mit lauter Baſalt gepflaſtert.“ Charpentier Mineral. Geographie der Churſächſiſchen Lande. p. 19.

Digitized by Google

wie man das vor Augen ſiehet, daß gute und böſe Creaturen ſeynd; als gifftige Thiere und Würmer nach dem Centrum der Natur der Finſterniß, aus Gewalt der grimmen Eigenſchaft, welche auch nur begehren im Finſtern zu wohnen, als da ſind diejenigen, ſo in den Löchern wohnen und ſich vor der Sonnen verbergen. An jedes Thieres Eſſen und Wohnung ſiehet man, woraus das herkommen ſey, denn eine jede Creatur begehret in ſeiner Mutter zu wohnen und ſehnet ſich nach ihr, wie das klar vor Augen iſt." „Das Gold, Silber, Edelgeſteine und alles lichte Ertzt hat ſeinen Urſprung vom Lichte, welches vor den Zeiten des Zornes ꝛc. geſchienen hat." „Alles was im Weſen dieſer Welt weich, ſanft und dünn iſt, das iſt ausfließend und ſich ſelber gebend und iſt deſſen Grund und Urſtand nach der Einheit der Ewigkeit, da die Einheit immerdar von ſich ausfleußt, wie man dann an dem Weſen der Dünnheit, als am Waſſer und Lufft keine Empfindlichkeit oder Peinen verſtehet, was daſſelbe Weſen einig in ſich ſelber iſt."*) Kurz, der Himmel iſt ſo reich als die Erde. Alles was auf der Erde, iſt im Himmel, was in der Natur, in Gott. Aber hier iſt es göttlich, himmliſch, dort irdiſch, ſichtbarlich, äußerlich, materiell, aber doch daſſelbe. „Wann ich nun ſchreibe von Bäumen, Stauden und Früchten, ſo mußt Du es nicht irdiſch, gleich dieſer Welt verſtehen, dann das iſt nicht meine Meinung, daß im Himmel wachſe ein todter harter hölzerner Baum oder Stein der in irdiſcher Qualität ſtehet. Nein, ſondern meine Meinung iſt himmliſch und geiſtlich, aber doch wahrhaftig und eigentlich, alſo ich meine kein ander

*) L. c. p. 468, 617—18.

Ding, als wie ich's in Buchſtaben ſetze," d. h. im Himmel ſind dieſelben Bäume und Blumen, aber die Bäume im Himmel ſind die Bäume, wie ſie in meiner Imagination duften und blühen, ohne grobe materielle Eindrücke auf mich zu machen; die Bäume auf Erden die Bäume in meiner ſinnlichen, wirklichen Anſchauung. Der Unterſchied iſt der Unterſchied zwiſchen Imagination und Anſchauung. „Nicht iſt das mein Fürnehmen, ſagt er ſelbſt, daß ich wollte aller Sternen Lauff, Ort oder Namen beſchreiben oder wie ſie jährlich ihre Conjunction oder Gegenſchein oder Quadrat und dergleichen haben, was ſie jährlich und ſtündlich wirken. Welches durch die lange Verjährung iſt erfahren worden von den hochweiſen und klugen Geiſtreichen Menſchen, durch fleißiges Anſchauen und Auffmerken und tiefen Sinn und Rechnen. Ich habe daſſelbe auch nicht gelernet und ſtudiret und laſſe daſſelbe die Gelehrten handeln: ſondern mein Fürnehmen iſt nach dem Geiſt und Sinne zu ſchreiben, und nicht nach dem Anſchauen."*)

Die Lehre von der Natur in Gott will durch den Naturalismus den Theismus, namentlich den Theismus, welcher das höchſte Weſen als ein perſönliches Weſen betrachtet, begründen. Der perſönliche Theismus denkt ſich aber Gott als ein von allem Materiellen abgeſondertes perſönliches Weſen; er ſchließt von ihm alle Entwicklung aus, weil dieſe nichts andres iſt als die Selbſtabſonderung eines Weſens von Zuſtänden und Beſchaffenheiten, die ſeinem wahren Begriffe nicht entſprechen. Aber in Gott findet dieß nicht ſtatt, weil in ihm Anfang, Ende, Mitte ſich nicht unterſcheiden laſſen, weil er

*) L. c. p. 339, p. 69.

Digitized by Google

mit einem Mal iſt, was er iſt, von Anbeginn an ſo iſt, wie er ſein ſoll, ſein kann; er iſt die reine Einheit von Sein und Weſen, Realität und Idee, That und Wille. **Deus suum Esse est.** Der Theismus ſtimmt hierin mit dem Weſen der Religion überein. Alle auch noch ſo poſitiven Religionen beruhen auf Abſtraction; ſie unterſcheiden ſich nur in Dem, was geſetzt wird als Das, wovon abſtrahirt werden ſoll. Auch die Homeriſchen Götter ſind bei aller Lebenskräftigkeit und Menſchenähnlichkeit abſtracte Geſtalten; ſie haben Leiber wie die Menſchen, aber doch keine ſo plumpe, beſchwerliche, beſchränkte, keine ſterbliche. Die erſte Beſtimmung des göttlichen Weſens iſt: es iſt ein abgeſondertes, deſtillirtes Weſen. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß dieſe Abſtraction keine willkührliche, ſondern durch den weſentlichen Standpunkt des Menſchen beſtimmte iſt. So wie er iſt, ſo wie er überhaupt denkt, ſo abſtrahirt er.

Die Abſtraction drückt ein Urtheil aus — ein bejahendes und verneinendes zugleich, Lob und Tadel. Was der Menſch lobt und preiſt, das iſt ihm Gott;*) was er tadelt, verwirft, das Ungöttliche. Die Religion iſt ein Urtheil — die Affirmation deſſen, was der Menſch als ſein Weſen anſchaut. Was dem Menſchen werth und theuer, das gibt er nicht den zerſtörenden Elementen der Außenwelt preis; er verwahrt es in ſein Schatzkäſtchen, d. h. er macht es zu einem unantaſtbaren Heiligthum. Die weſentlichſte Beſtimmung in der Religion, in der Idee des göttlichen Weſens iſt demnach die Abſcheidung des Preiswürdigen vom Tadelhaften, des Vollkommnen vom Unvollkommnen, kurz des Poſitiven vom

*) **Quidquid enim unus quisque super caetera colit: hoc illi Deus est. (Origenes Explan. in Epist. Pauli ad Rom. c. I.)**

Negativen. Der Cultus ſelbſt beſteht in nichts Anderm als in der fortwährenden Erneuerung des Urſprungs der Religion — in der kritiſchen, aber feierlichen Sonderung des Göttlichen vom Ungöttlichen.

Das göttliche Weſen iſt das durch den Tod der Abſtraction verklärte menſchliche Weſen — der abgeſchiedene Geiſt des Menſchen. In der Religion befreit ſich der Menſch von den Schranken des Lebens; hier läßt er fallen, was ihn drückt, hemmt, widerlich afficirt; Gott iſt das von aller Widerlichkeit befreite Selbſtgefühl des Menſchen; frei, glücklich, ſelig fühlt ſich der Menſch nur in ſeiner Religion, weil er nur hier ſeinem Genius lebt, ſeinen Sonntag feiert. Die Vermittlung, die Begründung der göttlichen Idee liegt für ihn außer dieſer Idee — die Wahrheit derſelben ſchon im Urtheil, darin, daß Alles, was er von Gott ausſchließt, die Bedeutung des Ungöttlichen, das Ungöttliche aber die Bedeutung des Nichtigen hat. Würde er die Vermittlung dieſer Idee in die Idee ſelbſt aufnehmen, ſo würde ſie ihre weſentlichſte Bedeutung, ihren wahren Werth, ihren beſeligenden Zauber verlieren. Das göttliche Weſen iſt die reine, von allem Andern, allem Objectiven losgemachte, ſich nur zu ſich ſelbſt verhaltende, nur ſich ſelbſt genießende, ſich ſelbſt feiernde Subjectivität des Menſchen — ſein ſubjectivſtes Selbſt, ſein Innerſtes. Der Proceß der Abſonderung, der Scheidung des Intelligenten vom Nicht-intelligenten, der Perſönlichkeit von der Natur, des Vollkommnen vom Unvollkommnen fällt daher nothwendig in das Subject, nicht in das Object, und die Idee der Gottheit nicht an den Anfang, ſondern an das Ende der Sinnlichkeit, der Welt, der Natur — „wo die Natur aufhört, fängt Gott an“

Digitized by Google

— weil Gott das Non plus ultra, die letzte Gränze der Abſtraction iſt. Das, wovon ich nicht mehr abſtrahiren kann, iſt Gott, — der letzte Gedanke, den ich zu faſſen fähig bin — der letzte, d. i. der höchſte. Id quo majus nihil cogitari potest, Deus est. Daß nun dieſes Omega der Sinnlichkeit auch das Alpha wird, iſt leicht begreiflich, aber das Weſentliche iſt, daß es das Omega iſt. Das Alpha iſt erſt die Folge; weil es das Letzte, ſo iſt es auch das Erſte. Und das Prädicat: das erſte Weſen hat keineswegs ſogleich kosmogoniſche Bedeutung, ſondern nur die Bedeutung des höchſten Ranges. Die Schöpfung in der moſaiſchen Religion hat den Zweck, Jehovah das Prädicat des höchſten und erſten, des wahren, ausſchließlichen Gottes im Gegenſatz zu den Götzen zu ſichern*).

Dem Beſtreben, die Perſönlichkeit Gottes durch die Natur begründen zu wollen, liegt daher eine unlautere, heilloſe Vermiſchung der Philoſophie und Religion, eine völlige Kritik- und Bewußtloſigkeit über die Geneſis des perſönlichen Gottes zu Grunde. Wo die Perſönlichkeit für die weſentliche Beſtimmung Gottes gilt, wo es heißt: ein unperſönlicher Gott iſt kein Gott, da gilt die Perſönlichkeit ſchon an und für ſich für das Höchſte und Realſte, da liegt das Urtheil zu Grunde: was nicht Perſon, iſt todt, iſt Nichts; nur perſönliches Sein iſt reales, iſt abſolutes Sein, iſt Leben und Wahrheit; die Natur iſt aber unperſönlich, alſo ein nich-

*) „Ich bin der Herr, der alles thut." „Ich bin der Herr und iſt keiner mehr." „Ich bin Gott und keiner mehr." „Ich bin es der Herr, beides der Erſte und der Letzte." Jesaias c. 41—47. Hieraus ergibt ſich die erſt ſpäter ausführlicher zu entwickelnde Bedeutung der Creation.

tiges Ding. Die Wahrheit der Perſönlichkeit ſtützt ſich nur auf die Unwahrheit der Natur: die Perſönlichkeit iſt Alles, weil die Natur Nichts iſt. Die Perſönlichkeit von Gott prädiciren heißt nichts andres als die Perſönlichkeit für das abſolute Weſen erklären; aber die Perſönlichkeit wird nur im Unterſchiede, in der Abſtraction von der Natur erfaßt. Freilich iſt ein nur perſönlicher Gott ein abſtracter Gott; aber das ſoll er ſein, das liegt in ſeinem Begriffe; denn er iſt nichts andres als das ſich außer allen Zuſammenhang mit der Welt ſetzende, ſich von aller Abhängigkeit von der Natur freimachende perſönliche Weſen des Menſchen. In der Perſönlichkeit Gottes feiert der Menſch die Uebernatürlichkeit, Unſterblichkeit, Unabhängigkeit, Unbeſchränktheit ſeiner eignen Perſönlichkeit.

Das Bedürfniß eines perſönlichen Gottes hat überhaupt darin ſeinen Grund, daß der perſönliche Menſch erſt in der Perſönlichkeit bei ſich ankommt, erſt in ihr Sich findet. Subſtanz, reiner Geiſt, bloße Vernunft genügt ihm nicht, iſt ihm zu abſtract, d. h. drückt nicht ihn ſelbſt aus, führt ihn nicht auf ſich zurück. Befriedigt, glücklich iſt aber der Menſch nur, wo er bei ſich, bei ſeinem Weſen iſt. Je perſönlicher daher ein Menſch, deſto ſtärker iſt für ihn das Bedürfniß eines perſönlichen Gottes. Der freie Geiſt kennt nichts Höheres, als die Freiheit; er braucht ſie nicht an ein perſönliches Weſen anzuknüpfen; die Freiheit iſt ihm durch ſich ſelbſt, als ſolche, ein reales, poſitives Weſen. Ein mathematiſcher, aſtronomiſcher Kopf, ein reiner Verſtandesmenſch, ein objectiver Menſch, der nicht in ſich befangen iſt, der frei und glücklich ſich nur fühlt in der Anſchauung objectiv vernünftiger Verhältniſſe, in der Vernunft, die in den Dingen ſelbſt liegt, ein ſolcher wird

die Spinoziſche Subſtanz oder eine ähnliche Idee als ſein höchſtes Weſen feiern, voller Antipathie gegen einen perſönlichen, d. i. ſubjectiven Gott. Jacobi war darum ein claſſiſcher, weil (in dieſer Beziehung wenigſtens) conſequenter, mit ſich einiger Philoſoph. Wie ſein Gott, ſo war ſeine Philoſophie — perſönlich, ſubjectiv. Der perſönliche Gott kann nicht anders wiſſenſchaftlich begründet werden, als wie ihn Jacobi und ſeine Schüler begründeten. Die Perſönlichkeit bewährt ſich nur auf ſelbſt perſönliche Weiſe.

Sicherlich läßt ſich, ja ſoll ſich die Perſönlichkeit auf natürlichem Wege begründen; aber nur dann, wann ich aufhöre, im Dunkeln des Myſticismus zu munkeln, wenn ich heraustrete an den hellen lichten Tag der wirklichen Natur, und den Begriff des perſönlichen Gottes mit dem Begriff der Perſönlichkeit überhaupt vertauſche. Aber in den Begriff des perſönlichen Gottes, deſſen poſitiver Begriff eben die befreite, abgeſchiedene, von der einſchränkenden Kraft der Natur erlöſte Perſönlichkeit iſt, eben dieſe Natur wieder einzuſchwärzen, das iſt eben ſo verkehrt, als wenn ich in den Nektar der Götter Braunſchweiger Mumme miſchen wollte, um dem ätheriſchen Trank eine ſolide Grundlage zu geben. Allerdings laſſen ſich nicht aus dem himmliſchen Safte, der die Götter nährt, die Beſtandtheile des animaliſchen Blutes ableiten. Allein die Blume der Sublimation entſteht nur durch Verflüchtigung der Materie; wie kannſt Du alſo in der ſublimirten Subſtanz eben die Stoffe vermiſſen, von welchen Du ſie geſchieden? Allerdings läßt ſich das unperſönliche Weſen der Natur nicht aus dem Begriffe der Perſönlichkeit erklären. Erklären heißt Begründen; aber wo die Perſönlichkeit eine Wahrheit oder vielmehr die abſolute Wahrheit iſt, da hat die

Digitized by Google

Natur keine poſitive Bedeutung und folglich auch keinen poſitiven Grund. Die eigentliche Schöpfung aus Nichts iſt hier allein der zureichende Erklärungsgrund; denn ſie ſagt nichts weiter als: die Natur iſt Nichts, ſpricht alſo präcis die Bedeutung aus, welche die Natur für die abſolute Perſönlichkeit hat.

Das Geheimniß der Vorſehung und Schöpfung aus Nichts.

Die Schöpfung iſt das ausgeſprochene Wort Gottes, das ſchöpferiſche kosmogenetiſche Wort, das innerliche, mit dem Gedanken identiſche Wort. Ausſprechen iſt ein Willensact, die Schöpfung alſo ein Product des Willens. Wie der Menſch in dem Worte Gottes die Göttlichkeit des Wortes, ſo bejaht er in der Schöpfung die Göttlichkeit des Willens, und zwar nicht des Willens der Vernunft, ſondern des Willens der Einbildungskraft, des abſolut ſubjectiven, unbeſchränkten Willens. Der höchſte Gipfel des Subjectivitätsprincips iſt die Schöpfung aus Nichts. Wie die Ewigkeit der Welt oder Materie nichts weiter bedeutet als die Weſenhaftigkeit der Materie; ſo bedeutet die Schöpfung der Welt aus Nichts weiter nichts als die Nichtigkeit der Welt. Mit dem Anfang eines Dings iſt unmittelbar dem Begriffe, wenn auch nicht der Zeit nach, das Ende deſſelben geſetzt. Der Anfang der Welt iſt der Anfang ihres Endes. Wie gewonnen, ſo zerronnen. Der Wille hat ſie ins Daſein gerufen, der Wille ruft ſie wieder zurück ins Nichts. Wann? die Zeit iſt gleichgültig. Das Schwert, das ihr Todesurtheil vollſtreckt, ſchwebt ſtets über ihrem Nacken. Ihr Sein oder Nichtſein hängt

Digitized by Google

nur vom Willen ab. Aber dieſer Wille iſt nicht ihr eigner Wille — kein Ding kann ſein Nichtſein wollen — aber auch ſchon deßwegen nicht, weil ſie ſelbſt willenlos iſt. Daß ſie alſo nichtig iſt, das iſt nur die Kraft des Willens. Der Wille, daß ſie iſt, iſt in Einem der Wille, wenigſtens der mögliche Wille, daß ſie nicht iſt. Die Exiſtenz der Welt iſt daher eine momentane, willkührliche, unzuverläſſige, d. h. eben nichtige Exiſtenz.

Die Schöpfung aus Nichts iſt der höchſte Ausdruck der Allmacht. Aber die Allmacht iſt nichts als die allen objectiven Beſtimmungen und Begränzungen ſich entbindende, dieſe ihre Ungebundenheit als die höchſte Macht und Weſenheit feiernde Subjectivität — die Macht des Vermögens, ſubjectiv alles Wirkliche als ein Unwirkliches, alles Vorſtellbare als ein Mögliches zu ſetzen — die Macht der Einbildungskraft oder des mit der Einbildungskraft identiſchen Willens, die Macht der Willkühr*). Der bezeichnendſte, ſtärkſte Ausdruck ſubjectiver Willkühr iſt das Belieben, das Wohlgefallen. — „Es hat Gott beliebt, eine Körper- und Geiſterwelt ins Daſein zu rufen" — der unwiderſprechlichſte Beweis, daß die eigne Subjectivität, die eigne Willkühr als das höchſte Weſen, als allmächtiges Weltprincip geſetzt wird. Die Schöpfung aus Nichts als ein Werk des allmächtigen Willens fällt aus dieſem Grunde in eine Kategorie mit dem Wunder**), oder vielmehr ſie iſt das erſte Wunder nicht

*) Der tiefere Urſprung der Schöpfung aus Nichts liegt im Gemüth — was eben ſo wohl direct als indirect in dieſer Schrift ausgeſprochen und bewieſen wird. Die Willkühr aber iſt eben der Wille des Gemüths, die Kraftäußerung des Gemüths nach Außen.

**) Creatio est miraculosa. Albertus M. (I. P. Summae de quatuor coaequaevis. Qu. I. art. 8.) Darum iſt auch die Schöpfung aus Nichts

Digitized by Google

nur der Zeit, ſondern auch dem Range nach — das Princip, aus dem ſich alle weitern Wunder von ſelbſt ergeben. Der Beweis iſt die Geſchichte ſelbſt. Alle Wunder hat man aus der Allmacht, die die Welt aus Nichts geſchaffen, gerechtfertigt, erklärt und veranſchaulicht. Wer die Welt aus Nichts gemacht, wie ſollte der nicht aus Waſſer Wein machen, aus einem Eſel menſchliche Worte hervorbringen, aus einem Felſen Waſſer hervorzaubern können? Aber das Wunder iſt, wie wir weiter ſehen werden, nur ein Product und Object der Einbildungskraft — alſo auch die Schöpfung aus Nichts als das primitive Wunder. Man hat deßwegen die Lehre von der Schöpfung aus Nichts für eine übernatürliche erklärt, auf welche die Vernunft nicht von ſelbſt hätte kommen können und ſich auf die heidniſchen Philoſophen berufen, als welche aus einer ſchon vorhandenen Materie die Welt durch die göttliche Vernunft bilden ließen. Allein dieſes übernatürliche Princip iſt kein andres, als das Princip der Subjectivität, welches ſich im Chriſtenthume zur unbeſchränkten Univerſalmonarchie erhob, während die alten Philoſophen nicht ſo ſubjectiv waren, das abſolut ſubjective Weſen als das ſchlechtweg, das ausſchließlich abſolute Weſen zu erfaſſen, weil ſie durch die Anſchauung der Welt oder Wirklichkeit die Subjectivität beſchränkten — weil ihnen die Welt eine Wahrheit war.

Die Schöpfung aus Nichts iſt, als identiſch mit dem Wunder, eins mit der Vorſehung; denn die Idee der Vorſehung iſt — urſprünglich, in ihrer wahren religiöſen Bedeutung, wo ſie noch nicht bedrängt und beſchränkt worden durch den ungläubigen Verſtand — eins mit der Idee des

der natürlichen Vernunft unbegreiflich, nur ein Articulus fidei, wie derſelbe ſagt: de mirab. sci. Dei. P. I. Tract. 13. Qu. 53. membr. I.

Wunders. Der Beweis der Vorſehung iſt das Wunder *). Der Glaube an die Vorſehung iſt der Glaube an eine Macht, der alle Dinge zu beliebigem Gebrauche und Gebote ſtehen, deren Kraft gegenüber alle Macht der Wirklichkeit Nichts iſt. Die Vorſehung hebt die Geſetze der Natur auf; ſie unterbricht den Gang der Nothwendigkeit, das eiſerne Band, das unvermeidlich die Folge an die Urſache knüpft; kurz ſie iſt derſelbe unbeſchränkte, allgewaltige Wille, der die Welt aus Nichts ins Sein gerufen. Das Wunder iſt eine **Creatio ex nihilo**, eine Schöpfung aus Nichts. Wer Wein aus Waſſer macht, der macht Wein aus Nichts, denn der Stoff zum Wein liegt nicht im Waſſer; widrigensfalls wäre die Hervorbringung des Weins keine wunderbare, ſondern natürliche Handlung. Aber nur im Wunder bewährt, beweiſt ſich die Vorſehung. Daſſelbe, was die Schöpfung aus Nichts, ſagt daher die Vorſehung aus. Die Schöpfung aus Nichts kann nur im Zuſammenhang mit der Vorſehung, mit dem Wunder begriffen und erklärt werden; denn das Wunder will eigentlich nichts weiter ausſagen, als daß der Wunderthäter Derſelbe iſt, welcher die Dinge durch ſeinen bloßen Willen aus Nichts hervorgebracht — Gott, der Schöpfer.

Die Vorſehung bezieht ſich aber weſentlich auf den Menſchen. Um des Menſchen willen macht die Vorſehung mit den Dingen, was ſie nur immer will, um ſeinetwillen hebt ſie die Gültigkeit und Realität des ſonſt allmächtigen Geſetzes auf. Die Bewunderung der Vorſehung in der Natur, namentlich der Thierwelt, iſt nichts andres als eine

*) Certissimum divinae providentiae testimonium praebent miracula. H. Grotius de verit. rel. christ. l. I, §. 13.

Bewunderung der Natur und gehört daher nur dem, wenn auch religiöſen, Naturalismus an*); denn in der Natur offenbart ſich auch nur die natürliche, nicht die göttliche Vorſehung, die Vorſehung, wie ſie Gegenſtand der Religion. Die religiöſe Vorſehung offenbart ſich nur im Wunder — vor Allem im Wunder der Menſchwerdung, dem Mittelpunkt der Religion. Aber wir leſen nirgends, daß Gott um der Thiere willen Thier geworden ſei — ein ſolcher Gedanke ſchon iſt in den Augen der Religion ein ruchloſer, gottloſer — oder daß Gott überhaupt Wunder um der Thiere oder Pflanzen willen gethan habe. Im Gegentheil: wir leſen, daß ein armer Feigenbaum, weil er keine Früchte trug zu einer Zeit, wo er keine tragen konnte, verflucht wurde, nur um den Menſchen ein Beiſpiel zu geben, was für eine Macht der Glaube über die Natur ſei, daß die dämoniſchen Plagegeiſter zwar den Menſchen aus-, aber dafür den Thieren eingetrieben wurden. Wohl heißt es: „kein Sperling fällt ohne des Vaters Willen vom Dach;" aber dieſe Sperlinge haben nicht mehr Werth und Bedeutung, als die Haare auf des Menſchen Haupt, die alle gezählt ſind.

Das Thier hat — abgeſehen vom Inſtinkt — keinen andern Schutzgeiſt, keine andere Vorſehung als ſeine Sinne oder überhaupt Organe. Ein Vogel, der ſeine Augen verliert, hat

---

*) Der religiöſe Naturalismus iſt allerdings auch ein Moment der chriſtlichen — mehr noch der moſaiſchen, ſo thierfreundlichen Religion. Aber er iſt keineswegs das charakteriſtiſche, das chriſtliche Moment der chriſtlichen Religion. Die chriſtliche, die religiöſe Vorſehung iſt eine ganz andere, als die Vorſehung, welche die Lilien kleidet und die Raben ſpeiſt. Die natürliche Vorſehung läßt den Menſchen im Waſſer unterſinken, wenn er nicht ſchwimmen gelernt hat, aber die chriſtliche, die religiöſe Vorſehung führt ihn an der Hand der Allmacht über das Waſſer hinweg.

Digitized by Google

ſeine Schutzengel verloren; er geht nothwendig zu Grunde, wenn nicht ein Wunder geſchieht. Aber wir leſen wohl, daß ein Rabe dem Propheten Elias Speiſen gebracht habe, nicht jedoch (wenigſtens meines Wiſſens), daß je um ſeinetwillen ein Thier auf andere Weiſe als natürliche erhalten worden ſei. Wenn nun aber ein Menſch glaubt, daß auch er keine andere Vorſehung habe, als die Kräfte ſeiner Gattung, ſeine Sinne, ſeinen Verſtand; ſo iſt er in den Augen der Religion und aller Derer, welche der Religion das Wort reden, ein irreligiöſer Menſch, weil er nur eine natürliche Vorſehung glaubt, die natürliche Vorſehung aber eben in den Augen der Religion ſo viel als keine iſt. Die Vorſehung bezieht ſich darum weſentlich nur auf den Menſchen — ſelbſt unter den Menſchen eigentlich nur auf die religiöſen. „Gott iſt der Heiland aller Menſchen, ſonderlich aber der Gläubigen.“ Sie gehört wie die Religion nur dem Menſchen an — ſie ſoll den weſentlichen Unterſchied des Menſchen vom Thiere ausdrücken, den Menſchen der Gewalt der Naturmächte entreißen. Jonas im Leibe des Fiſches, Daniel in der Löwengrube ſind Beiſpiele, wie die Vorſehung den (religiöſen) Menſchen vom Thiere unterſcheidet. Wenn daher die Vorſehung, welche in den Fang- und Freßwerkzeugen der Thiere ſich äußert und von den frommen chriſtlichen Naturforſchern ſo ſehr bewundert wird, eine Wahrheit iſt, ſo iſt die Vorſehung der Bibel, die Vorſehung der Religion eine Lüge, und umgekehrt. Welch' erbärmliche und zugleich lächerliche Heuchelei, leider, Natur und Bibel zugleich huldigen zu wollen! Die Natur, wie widerſpricht ſie der Bibel! die Bibel, wie widerſpricht ſie der Natur! Der Gott der Natur offenbart ſich darin, daß er dem Löwen die Stärke und ſchicklichen Organe gibt, um zur Erhal-

tung ſeines Lebens im Nothfall ſelbſt ein menſchliches Indivi- duum erwürgen und freſſen zu können; der Gott der Bibel aber offenbart ſich darin, daß er das menſchliche Individuum den Freßwerkzeugen des Löwen wieder entreißt*)!

Die Vorſehung iſt ein Vorzug des Menſchen; ſie drückt den Werth des Menſchen im Unterſchied von den andern na- türlichen Weſen und Dingen aus; ſie entreißt ihn dem Zu- ſammenhange des Weltganzen. Die Vorſehung iſt die Ueberzeugung des Menſchen von dem unendlichen Werth ſei- ner Exiſtenz — eine Ueberzeugung, in der er den Glauben an die Realität der Außendinge aufgibt — der Idealismus der Religion — der Glaube an die Vorſehung daher eins mit dem Glauben an die perſönliche Unſterblichkeit, nur mit dem Unter- ſchiede, daß hier in Beziehung auf die Zeit der unendliche Werth als unendliche Dauer des Daſeins ſich beſtimmt. Wer keine beſondern Anſprüche macht, wer gleichgültig gegen ſich iſt, wer ſich mit der Natur identificirt, wer ſich als einen Theil im Ganzen verſchwinden ſieht, der glaubt keine Vorſehung, d. h. keine beſondere Vorſehung; aber nur die beſondere Vor- ſehung iſt Vorſehung im Sinne der Religion. Der Glaube an die Vorſehung iſt der Glaube an den eignen Werth — daher die wohlthätigen Folgen dieſes Glaubens, aber auch die falſche Demuth, der religiöſe Hochmuth, der ſich zwar nicht auf ſich verläßt, aber dafür dem lieben Gott die Sorge für ſich überläßt — der Glaube des Menſchen an ſich ſelbſt. Gott bekümmert ſich um mich; er beabſichtigt mein Glück, mein Heil; er will, daß ich ſelig werde; aber Daſſelbe will ich

*) Der Verfaſſer hatte bei dieſer Entgegenſetzung der religiöſen oder bibliſchen und natürlichen Vorſehung beſonders die fade, bornirte Theologie der engliſchen Naturforſcher vor Augen.

auch; mein eignes Intereſſe iſt alſo das Intereſſe Gottes, mein eigner Wille Gottes Wille, mein eigner Endzweck Gottes Zweck; — die Liebe Gottes zu mir nichts als meine vergötterte Selbſtliebe. Woran glaube ich alſo in der Vorſehung, als an die göttliche Realität und Bedeutung meines eignen Weſens?

Aber wo die Vorſehung geglaubt wird, da wird der Glaube an Gott von dem Glauben an die Vorſehung abhängig gemacht. Wer läugnet, daß eine Vorſehung iſt, läugnet, daß Gott iſt; oder — was daſſelbe — Gott Gott iſt; denn ein Gott, der nicht die Vorſehung des Menſchen, iſt ein lächerlicher Gott, ein Gott, dem die göttlichſte, anbetungswürdigſte Weſenseigenſchaft fehlt. Folglich iſt der Glaube an Gott nichts als der Glaube an die menſchliche Würde*), der Glaube des Menſchen an die abſolute Realität und Bedeutung ſeines Weſens. Aber der Glaube an die (religiöſe) Vorſehung iſt der Glaube an die Schöpfung aus Nichts und vice versa: dieſe kann alſo auch keine andere Bedeutung haben, als die eben entwickelte Bedeutung der Vorſehung, und ſie hat auch wirklich keine andere. Die Religion ſpricht dieß hinlänglich dadurch aus, daß ſie den Menſchen als den Zweck der Schöpfung ſetzt**). Alle Dinge ſind um des Menſchen willen, nicht um ihretwillen. Wer dieſe Lehre, wie die frommen chriſtlichen Naturforſcher, als Hochmuth bezeichnet, erklärt das Chriſtenthum ſelbſt für Hochmuth; denn daß die

*) Qui Deos negant, Nobilitatem generis humani destruunt. (Baco. Verul. Serm. Fidel. 16.)

**) Bekanntlich ſagten auch die Stoiker: deorum et hominum causa factum esse mundum, quaeque in eo sint omnia. (Cicero de nat. Deor. l. II.)

Digitized by Google

„*materielle Welt*" um des Menſchen willen iſt, das will unendlich weniger ſagen, als daß Gott oder wenigſtens, wenn wir Paulus folgen, ein Weſen, das *faſt* Gott, kaum zu unterſcheiden von Gott iſt, *um des Menſchen willen Menſch wird*.

Wenn aber der Menſch der Zweck der Schöpfung, ſo iſt er auch der wahre Grund derſelben, denn der Zweck iſt das Princip der Thätigkeit. Der Unterſchied zwiſchen dem Menſchen als Zweck der Schöpfung und dem Menſchen als Grund derſelben iſt nur, daß der Grund der verborgne, innerliche Menſch, das Weſen des Menſchen, der Zweck aber der ſich offenbare, der empiriſche, individuelle Menſch iſt, daß der Menſch ſich wohl als den Zweck der Schöpfung *weiß*, aber nicht als den Grund, weil er den Grund, das Weſen als ein andres perſönliches Weſen von ſich unterſcheidet*). Allein dieſes andre Weſen, dieſes ſchöpferiſche Princip iſt in der That nichts andres als ſein von den Schranken der Individualität und Materialität, d. i. Objectivität *abgeſondertes ſubjectives Weſen*, der unbeſchränkte Wille, die außer allen Zuſammenhang mit der Welt geſetzte Perſönlichkeit, welche ſich durch die Schöpfung, d. h. *das Setzen* der Welt, der Objectivität, des Andern als *eines unſelbſtſtändigen, endlichen, nichtigen Daſeins* die Gewißheit ihrer Allein-

*) Bei *Clemens Alex.* (Coh. ad gentes) findet ſich eine intereſſante Stelle. Sie lautet in der lateiniſchen Ueberſetzung (der ſchlechten Würzburger Ausgabe 1778): *At nos ante mundi constitutionem* fuimus, ratione futurae nostrae productionis, *in ipso Deo* quodammodo *tum praeexistentes*. Divini igitur Verbi sive Rationis, nos creaturae rationales sumus, et per eum *primi* esse dicimur, quoniam in principio erat Verbum. Hier iſt das menſchliche Weſen — denn dieſes iſt das Geheimniß des Logos, als welcher nichts will und denkt, als das Heil des Menſchen — deutlich genug als das ſchöpferiſche Princip ausgeſprochen.

wirklichkeit gibt. Bei der Creation handelt es ſich nicht um die Wahrheit und Realität der Natur oder Welt, ſondern um die Wahrheit und Realität der Perſönlichkeit, der Subjectivität im Unterſchiede von der Welt. Es handelt ſich um die Perſönlichkeit Gottes; aber die Perſönlichkeit Gottes iſt die von allen Beſtimmungen und Begränzungen der Natur befreite Perſönlichkeit des Menſchen. Daher die innige Theilnahme an der Creation, der Abſcheu vor pantheiſtiſchen Kosmogonien; die Creation iſt, wie der perſönliche Gott überhaupt, keine wiſſenſchaftliche, ſondern perſönliche Angelegenheit, kein Object der freien Intelligenz, ſondern des Gemüthsintereſſes; denn es handelt ſich in der Creation nur um die Garantie, die letzte denkbare Bewährung und Beſcheinigung der Perſönlichkeit oder Subjectivität als einer ganz aparten, gar nichts mit dem Weſen der Natur gemein habenden, einer ſupra- und extramundanen Weſenheit*).

Der Menſch unterſcheidet ſich von der Natur. Dieſer ſein Unterſchied iſt ſein Gott — die Unterſcheidung Gottes von der Natur nichts andres als die Unterſcheidung des Menſchen von der Natur. Der Gegenſatz von Pantheismus und Perſonalismus oder Anthropotheismus löſt ſich in die Frage auf: iſt das Weſen des Menſchen ein transcendentes oder immanentes, ein ſupranaturaliſtiſches oder naturaliſtiſches Weſen? Unfrucht-

*) Hieraus erklärt es ſich, warum alle Verſuche der ſpeculativen Theologie und der ihr gleichgeſinnten Philoſophie, von Gott auf die Welt zu kommen oder aus Gott die Welt abzuleiten, mißglücken und mißglücken müſſen. Nämlich darum, weil ſie von Grund aus falſch und verkehrt ſind, nicht wiſſen, worum es ſich eigentlich in der Creation handelt.

Digitized by Google

bar, eitel, kritiklos, ekelhaft ſind darum die Speculationen und Streitigkeiten über die Perſönlichkeit oder Unperſönlichkeit Gottes; denn die Speculanten nennen das Kind nicht beim rechten Namen; ſie ſtellen das Licht unter den Scheffel; ſie ſpeculiren in Wahrheit nur über ſich ſelbſt, ſpeculiren ſelbſt nur im Intereſſe ihres eignen Glückſeligkeitstriebes, und doch wollen ſie es nicht Wort haben, daß ſie ſich nur über ſich ſelbſt die Köpfe zerbrechen, ſpeculiren in dem Wahne, die Geheimniſſe eines andern Weſens auszuſpähen. Der Pantheismus identificirt den Menſchen mit der Natur — ſei es nun mit ihrer augenfälligen Erſcheinung oder ihrem abgezogenen Weſen — der Perſonalismus iſolirt, ſeparirt ihn von der Natur, macht ihn aus einem Theile zum Ganzen, zu einem abſoluten Weſen für ſich ſelbſt. Dieß iſt der Unterſchied. Wollt ihr daher über dieſe Dinge ins Reine kommen, ſo vertauſcht eure myſtiſche, verkehrte Anthropologie, die ihr Theologie nennt, mit der wirklichen Anthropologie und ſpeculirt im Lichte des Bewußtſeins und der Natur über die Differenz oder Identität des menſchlichen Weſens mit dem Weſen der Natur. Ihr gebt ſelbſt zu, daß das Weſen des pantheiſtiſchen Gottes nichts iſt als das Weſen der Natur. Warum wollt ihr denn nun nur die Splitter in den Augen eurer Gegner, nicht aber die doch ſo leicht wahrnehmbaren Balken in euren eignen Augen bemerken, warum bei euch eine Ausnahme von einem allgemein gültigen Geſetz machen? Alſo gebt auch zu, daß euer perſönlicher Gott nichts andres iſt als euer eigenes perſönliches Weſen, daß ihr, indem ihr die Ueber- und Außernatürlichkeit eures Gottes glaubt und conſtruirt, nichts andres glaubt und conſtruirt als die Ueber- und Außernatürlichkeit eures eignen Selbſtes.

Digitized by Google

Wie überall, ſo verdecken auch in der Creation die beigemiſchten, allgemeinen, metaphyſiſchen oder ſelbſt *pantheiſtiſchen* Beſtimmungen das eigentliche Princip der Creation. Aber man braucht nur aufmerkſam zu ſein auf die nähern Beſtimmungen, um ſich zu überzeugen, daß das Princip der Creation nichts andres als die Selbſtbewährung der Subjectivität im Unterſchiede von der Natur iſt. Gott producirt die Welt *außer ſich* — zuerſt iſt ſie nur Gedanke, Plan, Entſchluß, jetzt wird ſie That und damit tritt ſie außer Gott hinaus als ein von ihm unterſchiednes, relativ wenigſtens, ſelbſtſtändiges Object. Aber eben ſo ſetzt die Subjectivität überhaupt, die ſich von der Welt unterſcheidet, ſich als ein von ihr unterſchiednes Weſen, erfaßt die Welt außer ſich als ein andres Weſen — ja dieſes *Außerſichſetzen* und das *Sichunterſcheiden* iſt Ein Act. Indem daher die Welt *außer* Gott geſetzt wird, ſo wird Gott *für ſich ſelbſt* geſetzt, *unterſchieden* von der Welt. Was iſt alſo Gott anders als euer ſubjectives Weſen, wenn die Welt außer ihn tritt *)? Was anders wird durch dieſe That eingeſtanden, als was mit Worten geläugnet wird, nämlich, daß das göttliche Weſen das Weſen der eignen Subjectivität iſt? Indem die liſtige Reflexion hinzutritt, ſo wird freilich der Unterſchied zwiſchen **Extra** und **Intra** als ein endlicher, menſchlicher (?)

*) Man kann hiegegen auch nicht einwenden die Allgegenwart Gottes, das Sein Gottes in allen Dingen, oder das Sein der Dinge in Gott. Denn abgeſehen davon, daß durch den einſtigen wirklichen Untergang der Welt das außer Gott Sein der Welt, d. h. ihre Ungöttlichkeit deutlich genug ausgeſprochen iſt — Gott iſt *nur im Menſchen auf ſpecielle* Weiſe; aber nur da bin ich zu Hauſe, wo ich *ſpeciell* zu Hauſe bin. Und das Sein der Dinge in Gott iſt, wo es keine pantheiſtiſche Bedeutung hat, die aber hier wegfällt, eben ſo nur eine Vorſtellung ohne Realität, drückt nicht die ſpeciellen Geſinnungen der Religion aus.

Unterſchied geläugnet. Aber auf das Läugnen des Verſtandes, der ein purer Miß- und Unverſtand der Religion, iſt nichts zu geben. Iſt es ernſtlich gemeint, ſo zerſtört es das Fundament des religiöſen Bewußtſeins; es hebt die Möglichkeit, ja das Princip der Schöpfung auf, denn ſie beruht nur auf der Realität dieſes Unterſchieds. Ueberdieß geht der Effect der Schöpfung, die ganze Majeſtät dieſes Actes für Gemüth und Phantaſie verloren, wenn das Außerſichſetzen nicht im wirklichen Sinne genommen wird. Was heißt denn machen, ſchaffen, hervorbringen anders als etwas, was zunächſt nur ein Subjectives, inſofern Unſichtbares, Nichtſeiendes iſt, gegenſtändlich machen, verſinnlichen, ſo daß nun auch andre, von mir unterſchiedne Weſen es kennen und genießen, alſo Etwas außer mich ſetzen, zu etwas von mir Unterſchiedenem machen? Wo nicht die Wirklichkeit oder Möglichkeit eines Außer mir Seins iſt, da iſt von Machen, Schaffen keine Rede. Gott iſt ewig, aber die Welt entſtanden; Gott war, als die Welt noch nicht war; Gott iſt unſichtbar, unſinnlich; aber die Welt iſt ſinnlich, materiell; alſo außer Gott; denn wie wäre das Materielle als ſolches, die Maſſe, der Stoff in Gott? Die Welt iſt in demſelben Sinne außer Gott, in welchem der Baum, das Thier, die Welt überhaupt außer meiner Vorſtellung, außer mir ſelbſt iſt — ein von der Subjectivität unterſchiednes Weſen. Nur da, wo ein ſolches Außerſichſetzen zugegeben wird, wie bei den ältern Theologen, haben wir daher die unverfälſchte, unvermiſchte Lehre des religiöſen Bewußtſeins. Die ſpeculativen Theologen dagegen ſchwärzen allerlei pantheiſtiſche Beſtimmungen mit ein, obwohl ſie das Princip des Pantheismus negiren, aber ſie bringen deßwegen auch nur ein abſolut ſich widerſprechendes, unausſtehliches Geſchöpf zur Welt.

Digitized by Google

Die Schöpfung der Welt drückt nichts aus als die Subjectivität, welche ſich durch das Bewußtſein, daß die Welt erſchaffen, ein Product des Willens, d. h. eine ſelbſtloſe, machtloſe, nichtige Exiſtenz iſt, die Gewißheit der eignen Realität und Unendlichkeit gibt. Das Nichts, aus dem die Welt hervorgebracht wurde, iſt ihr eignes Nichts. Indem Du ſagſt: die Welt iſt aus Nichts gemacht, denkſt Du Dir die Welt ſelbſt als Nichts, räumſt Du alle Schranken Deiner Phantaſie, Deines Gemüths, Deines Willens aus dem Kopfe; denn die Welt iſt die Schranke Deines Willens, Deines Gemüths; die Welt allein bedrängt Deine Subjectivität; ſie allein iſt die Scheidewand zwiſchen Dir und Gott, Deinem ſeligen vollkommnen Weſen. Du vernichteſt alſo ſubjectiv die Welt; Du denkſt Dir Gott allein für ſich, d. h. die ſchlechthin unbeſchränkte Subjectivität, die Subjectivität, die ſich ſelbſt allein genießt, die nicht der Welt bedarf, die nichts weiß von den ſchmerzlichen Banden der Materie. Im innerſten Grunde Deiner Seele willſt Du, daß keine Welt ſei; denn wo Welt iſt, da iſt Materie, und wo Materie, da iſt Druck und Stoß, Raum und Zeit, Schranke und Nothwendigkeit. Gleichwohl iſt aber doch eine Welt, doch eine Materie. Wie kommſt Du aus der Klemme dieſes Widerſpruchs hinaus? Wie ſchlägſt Du Dir die Welt aus dem Sinne, daß ſie Dich nicht ſtört in dem Wonnegefühl der unbeſchränkten Subjectivität? Nur dadurch, daß Du die Welt ſelbſt zu einem Willensproduct machſt, daß Du ihr eine willkührliche, ſtets zwiſchen Sein und Nichtſein ſchwebende, ſtets ihrer Vernichtung gewärtige Exiſtenz gibſt. Allerdings läßt ſich die Welt, oder die Materie — denn beide laſſen ſich nicht trennen — nicht aus dem Creationsacte er-

klären; aber es iſt gänzlicher Mißverſtand, ſolche Forderung an die Creation zu ſtellen; denn es liegt dieſer der Gedanke zu Grunde: es ſoll keine Welt, keine Materie ſein; und es wird daher auch täglich ihrem Ende ſehnlichſt entgegengeharrt. Die Welt in ihrer Wahrheit exiſtirt hier gar nicht; ſie iſt nur als der Druck, die Schranke der Subjectivität Gegenſtand; wie ſollte die Welt in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit aus einem Princip, das die Welt negirt, ſich deduciren, begründen laſſen?

Um die entwickelte Bedeutung der Creation zu erkennen, bedenke man nur dieß Eine ernſtlich, daß es ſich in der Creation keineswegs um die Schöpfung von Kraut und Vieh, von Waſſer und Erde, für die ja kein Gott iſt, ſondern um die Schöpfung von perſönlichen Weſen, von Geiſtern, wie man zu ſagen pflegt, handelt. Gott iſt der Begriff oder die Idee der Perſönlichkeit als ſelbſt Perſon, die in ſich ſelbſt ſeiende von der Welt abgeſchloſſene Subjectivität, das als abſolutes Sein und Weſen geſetzte bedürfnißloſe Fürſichſelbſtſein, das Ich ohne Du. Da aber das abſolute nur für ſich ſelbſt Sein dem Begriffe des wahren Lebens, dem Begriffe der Liebe widerſpricht, da das Selbſtbewußtſein weſentlich gebunden iſt an das Bewußtſein eines Du, da in die Dauer wenigſtens die Einſamkeit ſich nicht vor dem Gefühle der Langweiligkeit und Einförmigkeit bewahren kann: ſo wird ſogleich von dem göttlichen Weſen fortgeſchritten zu andern bewußten Weſen, der Begriff der Perſönlichkeit, der zuvörderſt nur in Ein Weſen condenſirt iſt, zu einer Vielheit von Perſonen erweitert *).

*) Hier iſt auch der Punkt, wo die Creation uns nicht nur die göttliche Macht, ſondern auch die göttliche Liebe repräſentirt. Quia bonus est (Deus), sumus. (Augustin.) Anfangs, vor der Welt war Gott allein für

Wird die Perſon phyſiſch gefaßt, als wirklicher Menſch, als welcher ſie ein bedürftiges Weſen iſt, ſo tritt ſie erſt am Ende der phyſiſchen Welt, wenn die Bedingungen ihrer Exiſtenz vorhanden, als der Endzweck der Creation auf. Wird dagegen der Menſch abſtract als Perſon gedacht, wie es von der religiöſen Speculation geſchieht, ſo iſt dieſer Umweg abgeſchnitten; es handelt ſich in gerader Linie um die Deduction der Perſon, d. h. um die Selbſtbegründung, die letzte Selbſtbewährung der menſchlichen Perſönlichkeit. Zwar wird die göttliche Perſönlichkeit auf alle mögliche Weiſe von der menſchlichen diſtinguirt, um ihre Identität zu verſchleiern; aber dieſe Unterſchiede ſind entweder rein phantaſtiſche oder bloße Verſicherungen, Vorſpiegelungen, welche die That der Deduction in ihrer Richtigkeit zeigt. Alle poſitiven Gründe der Creation reduciren ſich nur auf die Beſtimmungen, auf ſolche Gründe, welche dem Ich das Bewußtſein der Nothwendigkeit eines andern perſönlichen Weſens aufdrängen. Speculirt ſo viel als ihr wollt: ihr werdet nie eure Perſönlichkeit aus Gott herausbringen, wenn ihr ſie nicht ſchon vorher hineingebracht habt, wenn nicht Gott ſelbſt ſchon der Begriff eurer Perſönlichkeit, euer eignes ſubjectives Weſen iſt.

ſich. Ante omnia Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem; quia nihil extrinsecus praeter ipsum. (Tertullian.) Aber kein höheres Glück gibt es, als Andere zu beglücken, Seligkeit liegt im Actus der Mittheilung. Aber mittheilend iſt nur die Freude, die Liebe. Der Menſch ſetzt daher die mittheilende Liebe als Princip des Seins. Extasis boni non sinit ipsum manere in se ipso (Dionysius A.) Alles Poſitive begründet ſich nur durch ſich ſelbſt. Die göttliche Liebe iſt die ſich ſelbſt begründende, ſich ſelbſt bejahende Lebensfreude. Das höchſte Selbſtgefühl des Lebens, die höchſte Lebensfreude iſt aber die Liebe, die beglückt. Gott iſt das Glück der Exiſtenz.

Die Bedeutung der Creation im Judenthum.

Die Creationslehre ſtammt aus dem Judenthum; ſie iſt ſelbſt die charakteriſtiſche Lehre, die Fundamentallehre der jüdiſchen Religion. Das Princip, das ihr hier zu Grunde liegt, iſt aber nicht ſowohl das Princip der Subjectivität, als vielmehr des Egoismus. Die Creationslehre in ihrer charakteriſtiſchen Bedeutung entſpringt nur auf dem Standpunkt, wo der Menſch praktiſch die Natur nur ſeinem Willen und Bedürfniß ſubjicirt, und daher auch in ſeiner Vorſtellungskraft zu einem bloßen Machwerk, einem Product des Willens degradirt. Jetzt iſt ihm ihr Daſein erklärt, indem er ſie aus ſich, in ſeinem Sinne erklärt und auslegt. Die Frage: woher iſt die Natur oder Welt? ſetzt eigentlich eine Verwunderung darüber voraus, daß ſie iſt, oder die Frage: warum ſie iſt? Aber dieſe Verwunderung, dieſe Frage entſteht nur da, wo ſich der Menſch bereits von der Natur ſeparirt und ſie zu einem bloßen Willensobject gemacht hat. Der Verfaſſer des Buchs der Weisheit ſagt mit Recht, daß „die Heiden vor Bewunderung der Schönheit der Welt ſich nicht zum Begriffe des Schöpfers erhoben hätten.“ Wem die Natur ein ſchönes Object iſt, dem erſcheint ſie als Zweck ihrer ſelbſt, für den hat ſie den Grund ihres Daſeins in ſich ſelbſt, in dem entſteht nicht die Frage: warum iſt ſie? Der Begriff der Natur und Gottheit identificirt ſich in ſeinem Bewußtſein, ſeiner Anſchauung von der Welt. Die Natur, wie ſie in ſeine Sinne fällt, iſt ihm wohl entſtanden, erzeugt, aber nicht erſchaffen im eigentlichen Sinne, im Sinne der Religion, nicht ein willkührliches Product, nicht gemacht. Und mit dieſem Entſtandenſein drückt er nichts Arges aus; die Entſtehung involvirt für ihn nichts Unreines, Ungöttliches; er denkt ſich

Digitized by Google

ſeine Götter ſelbſt als entſtanden. Die zeugende Kraft iſt ihm die erſte Kraft: er ſetzt als Grund der Natur daher eine Kraft der Natur; eine reale, gegenwärtige, in ſeiner Anſchauung ſich bethätigende Kraft als Grund der Realität. So denkt der Menſch, wo er ſich äſthetiſch oder theoretiſch — denn die theoretiſche Anſchauung iſt urſprünglich die äſthetiſche, die Aeſthetik die **prima philosophia** — zur Welt verhält, wo ihm der Begriff der Welt der Begriff des Kosmos, der Herrlichkeit, der Göttlichkeit ſelbſt iſt. Nur da, wo ſolche Anſchauung Grundprincip war, konnten Gedanken gefaßt und ausgeſprochen werden, wie der des Anaxagoras: der Menſch ſei geboren zur Anſchauung der Welt*). Der Standpunkt der Theorie iſt der Standpunkt der Harmonie mit der Welt. Die ſubjective Thätigkeit, diejenige, in welcher der Menſch ſich befriedigt, ſich freien Spielraum läßt, iſt hier allein die ſinnliche Einbildungskraft. Er läßt hier, indem er ſich befriedigt, zugleich die Natur in Frieden gewähren und beſtehen, indem er ſeine Luftſchlöſſer, ſeine poetiſchen Kosmogonien nur aus natürlichen Materialien zuſammenſetzt. Wo dagegen der Menſch nur auf den praktiſchen Standpunkt ſich ſtellt und von dieſem aus die Welt betrachtet, den praktiſchen Standpunkt ſelbſt zum theoretiſchen macht, da iſt er entzweit mit der Natur, da macht er die Natur zur unterthänigſten Dienerin ſeines ſelbſtiſchen Intereſſes, ſeines praktiſchen Egoismus's. Der theoretiſche Ausdruck dieſer egoiſtiſchen, praktiſchen Anſchauung, welcher die Natur an und für ſich ſelbſt Nichts

*) Bei Diogenes L. lib. II. c. III. §. 6. heißt es wörtlich „zur Anſchauung der Sonne, des Mondes und des Himmels.“ Aehnliche Gedanken bei andern Philoſophen. So ſagten auch die Stoiker: **Ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum. (Cic. de nat.)**

iſt, iſt: die Natur oder Welt iſt gemacht, geſchaffen, ein Product des Befehls. Gott ſprach: es werde die Welt und es ward die Welt, d. i. Gott befahl: es werde die Welt und ohne Verzug ſtand ſie auf dieſen Befehl hin da *).

Aber der Utilismus iſt die weſentliche Anſchauung des Judenthums. Der Glaube an eine beſondere göttliche Vorſehung iſt charakteriſtiſcher Glaube des Judenthums; der Glaube an die Vorſehung der Glaube an Wunder; der Glaube an Wunder aber iſt es, wo die Natur nur als ein Object der Willkühr, des Egoismus, der eben die Natur nur zu willkührlichen Zwecken gebraucht, angeſchaut wird **). Das Waſſer theilt ſich entzwei oder ballt ſich zuſammen, wie eine feſte Maſſe, der Staub verwandelt ſich in Läuſe, der Stab in eine Schlange, der Fluß in Blut, der Felſen in eine Quelle, an demſelben Orte iſt es zugleich Licht und Finſterniß, die Sonne ſteht bald ſtille in ihrem Laufe, bald geht ſie zurück. Und alle dieſe Widernatürlichkeiten geſchehen zum Beſten Iſraels, lediglich auf Befehl Jehovah's, der ſich um nichts als Iſrael kümmert, nichts iſt als die perſonificirte Selbſtſucht des iſraelitiſchen Volks, mit Ausſchluß aller andern Völker, die abſolute Intoleranz — das Geheimniß des Monotheismus.

Die Griechen betrachteten die Natur mit den theoretiſchen Sinnen; ſie vernahmen himmliſche Muſik in dem harmoniſchen

---

*) Hebraei Numen verbo quidquid videtur efficiens describunt et quasi imperio omnia creata tradunt, ut facilitatem in eo quod vult efficiendo, summamque ejus in omnia potentiam ostendant. Psal. 33, 6. Verbo Jehovae coeli facti sunt. Ps. 148, 5. Ille jussit eaque creata sunt. J. Clericus. Comment. in Mosem. Genes. I. v. 3.

**) Quidquid est creatum, δυνάμει tale est, ut possit ex quocunque fieri quodlibet, respectu omnipotentiae Dei et misericordiae. C. Peucer de praec. divinationum generibus. p. 81. Servestae 1591.

Digitized by Google

Lauſe der Geſtirne; ſie ſahen aus dem Schaume des allgebärenden Oceans die Natur in der Geſtalt der Venus Anadyomene emporſteigen. Die Iſraeliten dagegen öffneten der Natur nur die gaſtriſchen Sinne; nur im Gaumen fanden ſie Geſchmack an der Natur; nur im Genuſſe des Manna wurden ſie ihres Gottes inne. „Zwiſchen Abend ſollt ihr Fleiſch zu eſſen haben und am Morgen Brots ſatt werden und inne werden, daß ich der Herr euer Gott bin.“ *) Eſſen iſt der feierlichſte Act oder doch die Initiation der jüdiſchen Religion. Im Eſſen feiert und erneuert der Iſraelite den Creationsact; im Eſſen erklärt der Menſch die Natur für ein an ſich nichtiges Object. Als die ſiebenzig Aelteſten mit Moſe den Berg hinanſtiegen, da „ſahen ſie Gott und da ſie Gott geſchauet hatten, tranken und aßen ſie.“ **) Der Anblick des höchſten Weſens beförderte alſo bei ihnen nur den Appetit zum Eſſen. „Und Jacob that ein Gelübde und ſprach: So Gott wird mit mir ſein und mich behüten auf dem Wege, den ich reiſe, und Brot zu eſſen geben und Kleider anzuziehen und mich mit Frieden wieder heim zu meinem Vater bringen, ſo ſoll der Herr mein Gott ſein.“ ***)

Der Grieche trieb Humaniora, die **Artes liberales**, die Philoſophie; der Iſraelite erhob ſich nicht über das Brotſtudium der Theologie. Dem Griechen war die Natur ein Diamant; er konnte ſich nicht ſatt ſehen an ſeinem wundervollen Farbenſpiel, an ſeinen regelmäßigen Formen, an ſeiner

*) Moſe II. c. 16, 12.

**) Moſe II. 24, 10, 11. Tantum abest, bemerkt ein Exeget, ut mortui sint, ut contra convivium hilares celebrarint.

***) Moſe I. c. 28, 20.

himmliſchen Klarheit und Durchſichtigkeit; er erblickte in ihm ſeinen reinen, von keinem praktiſchen Egoismus getrübten Geiſt im Spiegel; er erkannte Vernunft, Geiſt in der Natur; er blickte in ihre Tiefe — darum war ihm die Natur ewig. Kurz, der Grieche betrachtete die Natur mit den Augen des enthuſiaſtiſchen Mineralogen, der Jude mit den Augen des ſeinen Vortheil berechnenden Mineralienhändlers.

Die Juden haben ſich in ihrer Eigenthümlichkeit bis auf den heutigen Tag erhalten. Ihr Princip, ihr Gott iſt das praktiſchſte Princip von der Welt — der Egoismus und zwar der Egoismus in der Form der Religion. Der Egoismus iſt der Gott der ſeine Diener nicht zu Schanden werden läßt. Der Egoismus iſt weſentlich monotheiſtiſch, denn er hat nur Eines, nur Sich zum Zweck. Der Egoismus ſammelt, concentrirt den Menſchen auf ſich; er gibt ihm ein conſiſtentes Lebensprincip; aber er macht ihn theoretiſch bornirt, weil gleichgültig gegen Alles, was nicht unmittelbar auf das Wohl des Selbſt ſich bezieht. Die Wiſſenſchaft entſteht daher — wie die Kunſt, nur aus dem Polytheismus, denn der Polytheismus iſt der offne, neidloſe Sinn für alles Schöne und Gute ohne Unterſchied, der Sinn für die Welt, für das Univerſum. Die Griechen ſahen ſich in der weiten Welt um, um ihren Geſichtskreis zu erweitern; die Juden beten noch heute mit gen Jeruſalem gekehrtem Geſichte. Kurz, der monotheiſtiſche Egoismus raubte den Iſraeliten den freien theoretiſchen Trieb und Sinn. Salomo allerdings übertraf „alle Kinder gegen Morgen" an Verſtand und Weisheit und redete (handelte, **agebat**) ſogar „von Bäumen, von der Ceder zu Libanon bis zu dem Yſop, der an der Wand wächſt," auch von

„Vieh, Vögeln, von Gewürme und von Fiſchen.“ (I. Könige 4, 30—34.) Aber Salomo diente auch dem Jehovah nicht mit ganzem Herzen; Salomo huldigte fremden Göttern und Weibern; Salomo hatte alſo polytheiſtiſchen Sinn und Geſchmack. Der polytheiſtiſche Sinn iſt die Grundlage der Wiſſenſchaft. Naturſtudium iſt vom Standpunkt des Jehovah aus Götzendienſt; denn der Naturforſcher vertieft ſich in den Gegenſtand um des Gegenſtandes willen; er widmet ihm enthuſiaſtiſche, göttliche Verehrung. Kein Studium iſt wahr, fruchtbar, productiv ohne Enthuſiasmus. Ein der Wiſſenſchaft unwürdiges, ein feiles Subject iſt Jeder, dem ſein Gegenſtand nicht der höchſte, der abſolute iſt. Heilig muß dem Menſchen ſein, was er zum weſentlichen Gegenſtand ſeines Lebens und Denkens macht. Heuchelei iſt alle Wiſſenſchaftlichkeit mit einer ihrem Gegenſtande fremden Religioſität. In der Wiſſenſchaft gilt keine andre als die wiſſenſchaftliche Frömmigkeit — die Pietät gegen die Wiſſenſchaft, die Geſinnung der Gründlichkeit, der Treue, der Aufrichtigkeit, der Wahrhaftigkeit, mit welcher ſich der Menſch ſeinem Gegenſtande ergibt.

Eins nun mit dieſer Bedeutung, welche die Natur überhaupt für den Hebräer hatte, iſt auch die Bedeutung ihres Urſprungs. In der Art, wie ich mir die Geneſis eines Dings erkläre, ſpreche ich nur unverhohlen meine Meinung, meine Geſinnung von demſelben aus. Denke ich deſpectirlich davon, ſo denke ich mir auch einen deſpectirlichen Urſprung. Das Ungeziefer, die Inſecten leiteten ſonſt die Menſchen vom Aas und ſonſtigem Unrath ab. Nicht weil ſie das Ungeziefer von einem ſo unappetitlichen Urſprung ableiteten, dachten ſie ſo verächtlich davon, ſondern weil ſie ſo dachten, weil ihnen ihr Weſen ſo verächt-

Digitized by Google

lich erſchien, dachten ſie ſich einen, dieſem Weſen entſprechenden, einen verächtlichen Urſprung. Den Juden war die Natur ein bloßes Mittel zum Zwecke des Egoismus, ein bloßes Willensobject. Das Ideal, der Abgott des egoiſtiſchen Willens iſt aber der Wille, welcher unbeſchränkt gebietet, welcher, um ſeinen Zweck zu erreichen, ſein Object zu realiſiren, keiner Mittel bedarf, welcher, was er nur immer will, unmittelbar durch ſich ſelbſt, d. h. den bloßen Willen ins Daſein ruft. Den egoiſtiſchen Menſchen ſchmerzt es, daß die Befriedigung ſeiner Wünſche und Bedürfniſſe eine vermittelte iſt, daß für ihn eine Kluft vorhanden iſt zwiſchen der Realität und dem Wunſche, zwiſchen dem Zwecke in der Wirklichkeit und dem Zwecke in der Vorſtellung. Er ſetzt daher, um dieſen Schmerz zu heilen, um ſich frei zu machen von den Schranken der Wirklichkeit als das wahre, als ſein höchſtes Weſen das Weſen, welches durch das bloße: Ich will den Gegenſtand hervorbringt. Deßwegen war dem Hebräer die Natur, die Welt das Product eines dictatoriſchen Wortes, eines kategoriſchen Imperativs, eines zauberiſchen Machtſpruchs.

Was für mich keine theoretiſche Bedeutung hat, was mir kein Weſen in der Theorie iſt, dafür habe ich auch keinen theoretiſchen, keinen poſitiven Grund. Durch den Willen bekräftige, realiſire ich nur ſeine theoretiſche Nichtigkeit. Was wir verachten, das würdigen wir keines Blickes. Was man anſieht, achtet man. Anſchauung iſt Anerkennung. Was man anſchaut, das feſſelt durch geheime Anziehungskräfte, das überwältigt durch den Zauber, den es auf das Auge ausübt, den frevelnden Uebermuth des Willens, der Alles nur ſich unterwerfen will. Was einen Eindruck auf den theoretiſchen Sinn, auf die Vernunft macht, das entzieht ſich

der Herrſchaft des egoiſtiſchen Willens; es reagirt, leiſtet Widerſtand. Was der vertilgungsſüchtige Egoismus dem Tode weiht, das gibt die liebevolle Theorie dem Leben wieder.

Die ſo ſehr verkannte Ewigkeit der Materie oder Welt bei den heidniſchen Philoſophen hat keinen andern Sinn, als daß ihnen die Natur eine theoretiſche Realität war*). Die Heiden waren Götzendiener, d. h. ſie ſchauten die Natur an; ſie thaten nichts andres, als was die tiefchriſtlichen Völker heute thun, wenn ſie die Natur zum Gegenſtande ihrer Bewunderung, ihrer unermüdlichen Forſchung machen. „Aber die Heiden beteten ja die Naturgegenſtände an." Allerdings; allein die Anbetung iſt nur die kindliche, die religiöſe Form der Anſchauung. Anſchauung und Anbetung unterſcheiden ſich nicht weſentlich. Was ich anſchaue, vor dem demüthige ich mich, dem weihe ich das Herrlichſte, was ich habe, mein Herz, meine Intelligenz zum Opfer. Auch der Naturforſcher fällt vor der Natur auf die Kniee nieder, wenn er eine Flechte, ein Inſect, einen Stein ſelbſt mit Lebensgefahr aus der Tiefe der Erde hervorgräbt, um ihn im Lichte der Anſchauung zu verherrlichen und im Andenken der wiſſenſchaftlichen Menſchheit zu verewigen. Naturſtudium iſt Naturdienſt, und Götzendienſt nichts als die erſte Naturanſchauung des Menſchen; denn die Religion iſt nichts andres als die erſte, darum kindliche, volksthümliche, aber befangene, unfreie Natur- und Selbſtanſchauung des Menſchen. Die Hebräer dagegen

*) Uebrigens dachten ſie bekanntlich verſchieden hierüber. (S. z. B. Aristoteles de coelo l. I. c. 10.) Aber ihre Differenz iſt eine untergeordnete, da das ſchaffende Weſen bei ihnen mehr oder weniger ſelbſt ein kosmiſches Weſen iſt.

Digitized by Google

erhoben ſich über den Götzendienſt zum Gottesdienſte, über die Creatur zur Anſchauung des Creators, d. h. ſie erhoben ſich über die theoretiſche Anſchauung der Natur, welche den Götzendiener bezauberte, zur rein praktiſchen Anſchauung, welche die Natur nur den Zwecken des Egoismus unterwirft. „Daß Du auch nicht Deine Augen aufhebeſt gen Himmel und ſeheſt die Sonne und den Mond und die Sterne, das ganze Heer des Himmels und falleſt ab und beteſt ſie an und dieneſt ihnen, welche der Herr, dein Gott verordnet hat (d. i. geſchenkt, largitus est) allen Völkern unter dem ganzen Himmel."*) Nur in der unergründlichen Tiefe und Gewalt des hebräiſchen Egoismus hat alſo die Schöpfung aus Nichts, d. h. die Schöpfung als ein bloßer befehlshaberiſcher Act, ihren Urſprung.

Aus dieſem Grunde iſt auch die Schöpfung aus Nichts kein Object der Philoſophie — wenigſtens in keiner andern Weiſe, als in welcher ſie hier es iſt — denn ſie ſchneidet mit der Wurzel alle wahre Speculation ab, bietet dem Denker, der Theorie keinen Anhaltpunkt dar; ſie iſt eine für die Theorie bodenloſe, aus der Luft gegriffene Lehre, die nur den Utilismus, den Egoismus bewahrheiten ſoll, nichts enthält, nichts andres ausdrückt, als den Befehl, die Natur nicht zu einem Gegenſtande des Denkens, der Anſchauung, ſondern der Nutznießung zu machen. Aber freilich je leerer ſie für die natürliche Philoſophie, um ſo tiefer iſt ihre „ſpeculative" Bedeutung; denn eben weil ſie keinen theoretiſchen Anhaltspunkt hat, läßt ſie der Speculation einen unendlichen Spielraum zu willkührlicher bodenloſer Deutelei.

*) Deuteron, c. 4, 19.

Digitized by Google

Es iſt in der Geſchichte der Dogmen und Speculationen, wie in der Geſchichte der Staaten. Uralte Gebräuche und Inſtitute ſchleppen ſich mit fort, nachdem ſie längſt ihren Sinn verloren. Was einmal geweſen, das will ſich nicht mehr das Recht nehmen laſſen, für immer zu ſein; was einmal gut war, das will nun auch für alle Zeiten gut ſein. Hinterdrein kommen dann die Deutler, die Speculanten und ſprechen von dem tiefen Sinne, weil ſie den wahren Sinn nicht mehr kennen*). So betrachtet auch die religiöſe Speculation die Dogmen, losgeriſſen aus dem Zuſammenhang, in welchem ſie allein Sinn haben; ſie reducirt ſie nicht kritiſch auf ihren wahren innern Urſprung; ſie macht vielmehr das Secundäre zum Primitiven und das Primitive zum Secundären. Gott iſt ihr das Erſte; der Menſch das Zweite. So kehrt ſie die natürliche Ordnung der Dinge um! Das Erſte iſt gerade der Menſch, das Zweite das ſich gegenſtändliche Weſen des Menſchen: Gott. Nur in der ſpätern Zeit, wo die Religion bereits Fleiſch und Blut geworden, kann man ſagen: wie der Gott ſo der Menſch, obwohl auch dieſer Satz immer nur eine Tautologie ausdrückt. Aber im Urſprung iſt es anders und nur im Urſprung kann man Etwas in ſeinem wahren Weſen erkennen. Erſt ſchafft der Menſch Gott nach ſeinem Bilde und dann erſt ſchafft wieder dieſer Gott den Menſchen nach ſeinem Bilde. Dieß

*) Aber natürlich nur bei der abſoluten Religion, denn bei den andern Religionen heben ſie die uns fremden, ihrem urſprünglichen Sinn und Zweck nach unbekannten Vorſtellungen und Gebräuche als ſinnlos und lächerlich hervor. Und doch iſt in der That die Verehrung des Kuhurins, den der Parſe und Indier trinkt, um Vergebung der Sünden zu erhalten, nicht lächerlicher als die Verehrung des Haarkamms oder eines Fetzens vom Rocke der Mutter Gottes.

Digitized by Google

beſtätigt vor Allem der Entwicklungsgang der iſraelitiſchen Religion. Daher der Satz der theologiſchen Halbheit, daß die Offenbarung Gottes gleichen Schritt mit der Entwicklung des Menſchengeſchlechts hält. Natürlich; denn die Offenbarung Gottes iſt nichts andres als die Offenbarung, die Selbſtentfaltung des menſchlichen Weſens. Nicht aus dem Creator ging der ſupranaturaliſtiſche Egoismus der Juden hervor, ſondern umgekehrt jener aus dieſem: in der Creation rechtfertigte nun gleichſam vor dem Forum ſeiner Vernunft der Iſraelite ſeinen Egoismus.

Allerdings konnte ſich auch der Iſraelite als Menſch, wie leicht begreiflich, ſelbſt ſchon aus praktiſchen Gründen, nicht der theoretiſchen Anſchauung und Bewunderung der Natur entziehen. Aber er feiert nur die Macht und Größe Jehovahs, indem er die Macht und Größe der Natur feiert. Und dieſe Macht Jehovahs hat ſich am herrlichſten gezeigt in den Wunderwerken, die ſie zum Beſten Iſraels gethan. Es bezieht ſich alſo der Iſraelite in der Feier dieſer Macht immer zuletzt auf ſich ſelbſt; er feiert die Größe der Natur nur aus demſelben Intereſſe, aus welchem der Sieger die Stärke ſeines Gegners vergrößert, um dadurch ſein Selbſtgefühl zu ſteigern, ſeinen Ruhm zu verherrlichen. Groß und gewaltig iſt die Natur, die Jehovah gemacht, aber noch gewaltiger, noch größer iſt Iſraels Selbſtgefühl. Um ſeinetwillen ſteht die Sonne ſtille; um ſeinetwillen erbebt nach Philo bei der Verkündigung des Geſetzes die Erde; kurz, um ſeinetwillen verändert die ganze Natur ihr Weſen. „Die ganze Creatur, ſo ihre eigene Art hatte, veränderte ſich wieder nach Deinem Gebote, dem ſie dient, auf daß Deine Kinder unverſehrt

Digitized by Google

bewahrt würden.“*) Gott gab Moſe nach Philo Macht über die ganze Natur. Jedes der Elemente gehorchte ihm als dem Herrn der Natur.**) Iſraels Bedürfniß iſt das allmächtige Weltgeſetz, Iſraels Nothdurft das Schickſal der Welt. Jehovah iſt das Bewußtſein Iſraels von der Heiligkeit und Nothwendigkeit ſeiner Exiſtenz — eine Nothwendigkeit, vor welcher das Sein der Natur, das Sein anderer Völker in Nichts verſchwindet — Jehovah die **Salus populi**, das Heil Iſraels, dem Alles was im Wege ſteht aufgeopfert werden muß, Jehovah das ausſchließliche, monarchiſche Selbſtgefühl, das vernichtende Zornfeuer in dem racheglühenden Auge des vertilgungsſüchtigen Iſraels, kurz, Jehovah das Ich Iſraels, das ſich als der Endzweck und Herr der Natur Gegenſtand iſt. So feiert alſo der Iſraelite in der Macht der Natur die Macht Jehovahs und in der Macht Jehovahs die Macht des eignen Selbſtbewußtſeins. „Gelobt ſei Gott! Iſt Hülfsgott uns, ein Gott zu unſerm Heil.“ „Jehovah Gott iſt meine Kraft.“ „Gott ſelbſt des Helden (Joſua) Wort gehorchte, denn Er, Jehovah ſelbſt ſtritt mit vor Iſrael.“ „Jehovah iſt Kriegsgott.“***)

Wenn ſich gleich im Verlaufe der Zeit der Begriff des Jehovah in einzelnen Köpfen erweiterte und ſeine Liebe, wie von dem Verfaſſer des Buchs Jona, auf die Menſchen überhaupt ausgedehnt wurde, ſo gehört dieß doch nicht zur weſentlichen Charakteriſtik der iſraelitiſchen Religion. Der Gott der Väter, an den ſich die theuerſten Erinnerungen knüpfen, der

*) Weisheit, 19, 6.

**) S. Gfrörer's Philo.

***) Nach Herder.

Digitized by Google

alte *hiſtoriſche* Gott bleibt doch immer die Grundlage einer Religion *).

Die Allmacht des Gemüths oder das Geheimniß des Gebetes.

Iſrael iſt die hiſtoriſche Definition der ſpecifiſchen Natur des religiöſen Bewußtſeins, nur daß dieſes hier noch mit der Schranke eines beſondern, des Nationalintereſſes behaftet war. Wir dürfen daher dieſe Schranke nur fallen laſſen, ſo haben wir die chriſtliche Religion. Das Judenthum iſt das *weltliche Chriſtenthum*, das Chriſtenthum das *geiſtliche Judenthum*. Die chriſtliche Religion iſt die vom Nationalegoismus gereinigte jüdiſche Religion, allerdings zugleich eine neue, andere Religion; denn jede Reformation, jede Reinigung bringt, namentlich in religiöſen Dingen, wo ſelbſt das Unbedeutende Bedeutung hat, eine weſentliche Veränderung hervor. Dem Juden war der Iſraelite der Mittler, das Band zwiſchen Gott und Menſch; er bezog ſich in ſeiner Beziehung auf Jehovah auf ſich als Iſraeliten; Jehovah war ſelbſt nichts andres als die Identität, das ſich als abſolutes Weſen gegenſtändliche Selbſtbewußtſein Iſraels, das Nationalgewiſſen, das

*) Die Bemerkung ſtehe noch hier, daß allerdings die Bewunderung der Macht und Herrlichkeit Gottes überhaupt, ſo auch Jehovahs *in der Natur* zwar nicht im *Bewußtſein* des Iſraeliten, aber doch in Wahrheit nur die Bewunderung der Macht und Herrlichkeit der Natur iſt. (S. hierüber P. *Bayle*, *Ein Beitrag* ꝛc. p. 25—29.) Aber dieß förmlich zu beweiſen, liegt außer unſerm Plan, da wir uns hier nur auf das Chriſtenthum, d. h. die Verehrung Gottes im *Menſchen* (Deum colimus per *Christum*. Tertullian. Apolog. c. 21.) beſchränken. Gleichwohl iſt jedoch das *Princip* dieſes Beweiſes auch in dieſer Schrift ausgeſprochen.

allgemeine Geſetz, der Centralpunkt der Politik *). Laſſen wir die Schranke des Nationalbewußtſeins fallen, ſo bekommen wir ſtatt des Iſraeliten — den Menſchen. Wie der Iſraelite in Jehovah ſein Nationalweſen vergegenſtändlichte, ſo vergegenſtändlichte ſich der Chriſt in Gott ſein von der Schranke der Nationalität befreites, menſchliches und zwar ſubjectiv menſchliches Weſen. Wie Iſrael das Bedürfniß, die Noth ſeiner Exiſtenz zum Geſetz der Welt machte, wie es in dieſem Bedürfniß ſelbſt ſeine politiſche Rachſucht vergötterte; ſo machte der Chriſt die Bedürfniſſe des menſchlichen Gemüths zu den abſoluten Mächten und Geſetzen der Welt. Die Wunder des Chriſtenthums, die eben ſo weſentlich zur Charakteriſtik deſſelben gehören, als die Wunder des A. T. zur Charakteriſtik des Judenthums, haben nicht das Wohl einer Nation zu ihrem Gegenſtande, ſondern das Wohl des Menſchen — allerdings nur des chriſtgläubigen, denn das Chriſtenthum anerkannte den Menſchen nur unter der Bedingung, der Beſchränkung der Chriſtlichkeit, im Widerſpruch mit dem wahrhaft, dem univerſell menſchlichen Herzen, aber dieſe verhängnißvolle Beſchränkung kommt erſt ſpäter zur Sprache. Das Chriſtenthum hat den Egoismus des Judenthums zur Subjectivität vergeiſtigt — obwohl ſich auch innerhalb des Chriſtenthums dieſe Subjectivität wieder, z. B. im Herrnhutianismus, als purer Egoismus ausgeſprochen — das Verlangen nach irdiſcher Glückſeligkeit, das Ziel der iſraelitiſchen Religion, in die Sehnſucht himmliſcher Seligkeit, das Ziel des Chriſtenthums, verwandelt.

---

*) „Der größte Theil der hebräiſchen Poeſie, den man oft nur für geiſtlich hält, iſt politiſch.“ Herder.

Digitized by Google

Der höchſte Begriff, der Gott eines politiſchen Gemeinweſens, eines Volks, deſſen Politik aber in der Form der Religion ſich ausſpricht, iſt das Geſetz, das Bewußtſein des Geſetzes als einer abſoluten, göttlichen Macht; der höchſte Begriff, der Gott des unweltlichen, unpolitiſchen menſchlichen Gemüths, die Liebe — die Liebe, die dem Geliebten alle Schätze und Herrlichkeiten im Himmel und auf Erden zum Opfer bringt, die Liebe, deren Geſetz der Wunſch des Geliebten und deren Macht die unbeſchränkte Macht der Phantaſie, der intellectuellen Wunderthätigkeit iſt.

Gott iſt die Liebe, die unſre Wünſche, unſre Gemüthsbedürfniſſe befriedigt — Er iſt ſelbſt der realiſirte Wunſch des Herzens, der zur Gewißheit ſeiner Erfüllung, ſeiner Realität, zur zweifelloſen Gewißheit, vor der kein Widerſpruch des Verſtandes, kein Einwand der Erfahrung, der Außenwelt beſteht, geſteigerte Wunſch. Gewißheit iſt für den Menſchen die höchſte Macht; was ihm gewiß, das iſt ihm das Seiende, das Göttliche. Gott iſt die Liebe — dieſer Ausſpruch, der höchſte des Chriſtenthums — iſt nur der Ausdruck von der Selbſtgewißheit des menſchlichen Gemüthes, von der Gewißheit ſeiner als der allein ſeienden, d. i. abſoluten, göttlichen Macht — der Ausdruck von der Gewißheit, daß des Menſchen innere Herzenswünſche objective Gültigkeit und Realität haben, daß es keine Schranke, keinen poſitiven Gegenſatz des menſchlichen Gemüths gibt, daß die ganze Welt mit aller ihrer Herrlichkeit und Pracht Nichts iſt gegen das menſchliche Gemüth. Gott iſt die Liebe — d. h. das Gemüth iſt der Gott des Menſchen, ja Gott ſchlechtweg, das abſolute Weſen. Gott iſt das ſich gegenſtändliche Weſen des Gemüths, das ſchrankenfreie, reine Gemüth — Gott

iſt der in das **Tempus finitum**, in das gewiſſe ſelige Iſt verwandelte Optativ des menſchlichen Herzens, die rückſichtsloſe Allmacht des Gefühls, das ſich ſelbſt erhörende Gebet, das ſich ſelbſt vernehmende Gemüth, das Echo unſerer Schmerzenslaute. Aeußern muß ſich der Schmerz; unwillkührlich greift der Künſtler nach der Laute, um in ihren Tönen ſeinen eignen Schmerz auszuhauchen. Er befriedigt ſeinen Schmerz, indem er ihn vernimmt, indem er ihn vergegenſtändlicht; er erleichtert die Laſt, die auf ſeinem Herzen ruht, indem er ſie der Luft mittheilt, ſeinen Schmerz zu einem allgemeinen Weſen macht. Aber die Natur erhört nicht die Klagen des Menſchen — ſie iſt gefühllos gegen ſeine Leiden. Der Menſch wendet ſich daher weg von der Natur, weg von den ſichtbaren Gegenſtänden überhaupt — er kehrt ſich nach Innen, um hier verborgen und geborgen vor den gefühlloſen Mächten, Gehör für ſeine Leiden zu finden. Hier ſpricht er ſeine drückenden Geheimniſſe aus, hier macht er ſeinem gepreßten Herzen Luft. Dieſe freie Luft des Herzens, dieſes ausgeſprochne Geheimniß, dieſer entäußerte Seelenſchmerz iſt Gott. Gott iſt eine Thräne der Liebe in tiefſter Verborgenheit, vergoſſen über das menſchliche Elend. „Gott iſt ein unausſprechlicher Seufzer, im Grund der Seelen gelegen" — dieſer Ausſpruch*) iſt der merkwürdigſte, tiefſte, wahrſte Ausſpruch der chriſtlichen Myſtik.

Das tiefſte Weſen der Religion offenbart der einfachſte Act der Religion — das Gebet — ein Act, der unendlich mehr oder wenigſtens eben ſo viel ſagt, als das Dogma der

*) Sebaſtian Frank von Wörd in Zinkgrafs Apophthegmata deutſcher Nation.

Incarnation, obgleich die religiöſe Speculation daſſelbe als das größte Myſterium anſtiert. Aber freilich nicht das Gebet vor und nach der Mahlzeit, das Maſtgebet des Egoismus, ſondern das ſchmerzensreiche Gebet, das Gebet der troſtloſen Liebe, das Gebet, welches die den Menſchen zu Boden ſchmetternde Macht ſeines Herzens ausdrückt, das Gebet, welches in der Verzweiflung beginnt und in der Seligkeit endet.

Im Gebet redet der Menſch Gott mit *Du* an; er erklärt alſo laut und vernehmlich Gott für ſein Alter Ego; er beichtet Gott, als dem ihm nächſten, innigſten Weſen ſeine *geheimſten* Gedanken, ſeine innigſten Wünſche, die er außerdem ſich ſcheut, laut werden zu laſſen. Aber er äußert dieſe Wünſche, in der Zuverſicht, in der *Gewißheit*, daß ſie erfüllt werden. Wie könnte er ſich an ein Weſen wenden, das kein Ohr für ſeine Klagen hätte? Was iſt alſo das Gebet, als der mit der *Zuverſicht in ſeine Erfüllung* geäußerte Wunſch des *Herzens*?*) was anders *das* Weſen, das dieſe Wünſche erfüllt, als das ſich ſelbſt Gehör gebende, *ſich ſelbſt* genehmi-

*) Es wäre ein ſchwachſinniger Einwand, zu ſagen, Gott erfülle nur *die* Wünſche, die Bitten, welche in ſeinem Namen oder im Intereſſe der Kirche Chriſti geſchehen, kurz nur die Wünſche, welche mit ſeinem Willen übereinſtimmen; denn der *Wille Gottes* iſt eben der *Wille des Menſchen*, oder vielmehr Gott hat die Macht, der Menſch den *Willen*: Gott *macht* den Menſchen ſelig, aber der Menſch *will* ſelig ſein. Ein einzelner, dieſer oder jener Wunſch kann allerdings nicht erhört werden; aber darauf kommt es nicht an, wenn nur die Gattung, die weſentliche Tendenz genehmigt iſt. Der Fromme, dem eine Bitte fehlſchlägt, tröſtet ſich daher damit, daß die Erfüllung derſelben ihm nicht heilſam geweſen wäre. Nullo igitur modo vota aut preces sunt irritae aut infrugiferae et recte dicitur, in petitione rerum corporalium aliquando Deum exaudire nos, non ad voluntatem nostram, sed *ad salutem*. Oratio de precatione. in *Declamat. Melanchthonis*. T. III.

gende, ſich ohne Ein- und Widerrede bejahende menſchliche Gemüth? Der Menſch, der ſich nicht die Vorſtellung der Welt aus dem Kopf ſchlägt, die Vorſtellung, daß Alles hier nur vermittelt iſt, jede Wirkung ihre natürliche Urſache hat, jeder Wunſch nur erreicht wird, wenn er zum Zweck gemacht und die entſprechenden Mittel ergriffen werden, ein ſolcher Menſch betet nicht; er arbeitet nur: er verwandelt die erreichbaren Wünſche in Zwecke reeller Thätigkeit, die übrigen Wünſche, die er als ſubjective erkennt, negirt er oder betrachtet ſie eben nur als ſubjective, fromme Wünſche. Kurz, er beſchränkt, bedingt ſein Weſen durch die Welt, als deren Mitglied er ſich denkt, ſeine Wünſche durch die Vorſtellung der Nothwendigkeit. Im Gebete dagegen ſchließt der Menſch die Welt und mit ihr alle Gedanken der Vermittlung, der Abhängigkeit, der traurigen Nothwendigkeit von ſich aus; er macht ſeine Wünſche, ſeine Herzensangelegenheiten zu Gegenſtänden des unabhängigen, allvermögenden, des abſoluten Weſens, d. h. er bejaht ſie unbeſchränkt. Gott iſt das Jawort des menſchlichen Gemüths — das Gebet die unbedingte Zuverſicht des menſchlichen Gemüthes zur abſoluten Identität des Subjectiven und Objectiven, die Gewißheit, daß die Macht des Herzens größer als die Macht der Natur, daß das Herzensbedürfniß die abſolute Nothwendigkeit, das Schickſal der Welt iſt. Das Gebet verändert den Naturlauf — es beſtimmt Gott zur Hervorbringung einer Wirkung, die mit den Geſetzen der Natur im Widerſpruch ſteht. Das Gebet iſt das abſolute Verhalten des menſchlichen Herzens zu ſich ſelbſt, zu ſeinem eigenen Weſen — im Gebete vergißt der Menſch, daß eine Schranke ſeiner Wünſche exiſtirt, und iſt ſelig in dieſem Vergeſſen.

Digitized by Google

Das Gebet iſt die *Selbſttheilung* des Menſchen in *zwei* Weſen — ein Dialog des Menſchen mit ſich ſelbſt, mit ſeinem Herzen. Es gehört mit zur Wirkung des Gebets, daß es laut, deutlich, nachdrucksvoll ausgeſprochen wird. Unwillkührlich quillt das Gebet über die Lippen heraus — der Druck des Herzens zerſprengt das Schloß des Mundes. Aber das laute Gebet iſt nur das ſein Weſen offenbarende Gebet: das Gebet iſt weſentlich, wenn auch nicht äußerlich ausgeſprochene *Rede* — das lateiniſche Wort oratio bedeutet beides — im Gebete ſpricht ſich der Menſch unverhohlen aus über das, was ihn drückt, was ihm überhaupt nahe geht; er vergegenſtändlicht ſein Herz; — daher die moraliſche Kraft des Gebets. Sammlung, ſagt man, iſt die Bedingung des Gebets. Aber ſie iſt mehr als Bedingung: das Gebet iſt ſelbſt Sammlung — Beſeitigung aller zerſtreuenden Vorſtellungen, aller ſtörenden Einflüſſe von Außen, Einkehr in ſich ſelbſt, um ſich nur zu ſeinem eignen Weſen zu verhalten. Nur ein zuverſichtliches, aufrichtiges, herzliches, inniges Gebet, ſagt man, hilft, aber dieſe Hülfe liegt im Gebete ſelbſt. Wie überall in der Religion das *Subjective*, *Secundäre*, *Bedingende* die **prima causa**, die *objective Sache* ſelbſt iſt — ſo ſind auch hier dieſe ſubjectiven Eigenſchaften das objective Weſen des Gebets ſelbſt*).

*) Aus *ſubjectiven* Gründen vermag auch mehr das *gemeinſchaftliche* als einzelne Gebet. Gemeinſamkeit erhöht die Gemüthskraft, ſteigert das Selbſtgefühl. Was man *allein* nicht vermag, vermag man *mit Andern*. Alleingefühl iſt Beſchränktheitsgefühl; Gemeingefühl Freiheitsgefühl. Darum drängen ſich die Menſchen, von Naturgewalten bedroht, zuſammen. *Multorum* preces impossibile est, ut non impetrent, inquit *Ambrosius* . . . Sanctae orationis fervor quanto inter plures collectior, tanto ardet diutius ac inten-

Die oberflächlichſte Anſicht vom Gebet iſt, wenn man in ihm nur einen Ausdruck des Abhängigkeitsgefühles ſieht. Allerdings drückt es ein ſolches aus, aber die Abhängigkeit des Menſchen von ſeinem Herzen, von ſeinen Gefühlen. Wer ſich nur abhängig fühlt, der öffnet ſeinen Mund nicht zum Gebete; das Abhängigkeitsgefühl nimmt ihm die Luſt, den Muth dazu; denn Abhängigkeitsgefühl iſt Nothwendigkeitsgefühl. Das Gebet wurzelt vielmehr in dem unbedingten, um alle Nothwendigkeit unbekümmerten Vertrauen der Subjectivität, daß ihre Angelegenheiten Gegenſtand des abſoluten Weſens ſind, daß das allmächtige unendliche Weſen der Vater der Menſchen, ein theilnehmendes, gefühlvolles, liebendes Weſen iſt, daß alſo die dem Menſchen theuerſten, heiligſten Empfindungen göttliche Realitäten ſind. Das Kind fühlt ſich aber nicht abhängig von dem Vater als Vater; es hat vielmehr im Vater das Gefühl ſeiner Stärke, das Bewußtſein ſeines Werths, die Bürgſchaft ſeines Daſeins, die Gewißheit der Erfüllung ſeiner Wünſche; auf dem Vater ruht die Laſt der Sorge; das Kind dagegen lebt ſorglos und glücklich im Vertrauen auf den Vater, ſeinen lebendigen Schutzgeiſt, der nichts will, als des Kindes Wohl und Glück. Der Vater macht das Kind zum Zweck, ſich ſelbſt zum Mittel ſeiner Exiſtenz. Das Kind, welches ſeinen Vater um Etwas bittet, wendet ſich nicht an ihn als ein von ihm unterſchiedenes, ſelbſtſtändiges Weſen, als Herrn, als Perſon überhaupt, ſondern an ihn, wie und wiefern er abhängig beſtimmt iſt von ſeinen Vatergefühlen, von der

---

sius cor Divinum penetrat... Negatur singularitati, quod conceditur charitati. Sacra Hist. de gentis hebr. ortu. P. Paul. Mezger. Aug. Vind. 1700. p. 668. 669.

Liebe zu ſeinem Kinde*). Die Bitte iſt nur ein Ausdruck von der Gewalt, die das Kind über den Vater ausübt — wenn man anders den Ausdruck Gewalt hier anwenden darf, da die Gewalt des Kindes nichts iſt, als die Gewalt des Vaterherzens ſelbſt. Die Sprache hat für Bitten und Befehlen dieſelbe Form — den Imperativ. Die Bitte iſt der Imperativ der Liebe. Und der amatoriſche Imperativ hat unendlich mehr Macht als der despotiſche. Die Liebe befiehlt nicht; die Liebe braucht ihre Wünſche nur leiſe anzudeuten, um ſchon der Erfüllung derſelben gewiß zu ſein; der Despot muß ſchon in den Ton eine Gewalt hineinlegen, um andere, gegen ihn an ſich gleichgültige Weſen zu Vollſtreckern ſeiner Wünſche zu machen. Der amatoriſche Imperativ wirkt mit elektro-magnetiſcher Kraft, der despotiſche mit der mechaniſchen Kraft eines hölzernen Telegraphen. Der innigſte Ausdruck Gottes im Gebet iſt das Wort: Vater — der innigſte, weil ſich hier der Menſch zu dem abſoluten Weſen als dem ſeinigen verhält, das Wort Vater eben ſelbſt der Ausdruck der innigſten, intenſivſten Identität iſt, der Ausdruck, in dem unmittelbar die Gewähr meiner Wünſche, die Garantie meines Heils liegt. Die Allmacht, an die ſich der Menſch im Gebete wendet, iſt nichts als die Allmacht der Güte, die zum Heile des Menſchen auch das Unmögliche möglich macht — in Wahrheit nichts andres als die Allmacht des Herzens, des Gefühls, welches alle Verſtandesſchranken durchbricht, alle Gränzen der Natur überflügelt, welches will, daß

---

*) Trefflich iſt der Begriff des Abhängigkeitsgefühles, der Allmacht, des Gebetes, der Liebe in der leſenswürdigen Schrift: Theanthropos. Eine Reihe von Aphorismen. Zürich. 1838 entwickelt.

nichts Andres ſei als Gefühl, nichts ſei, was dem Herzen widerſpricht. Der Glaube an die Allmacht iſt der Glaube an die Irrealität der Außenwelt, der Objectivität, — der Glaube an die abſolute Realität des Gemüths. Das Weſen der Allmacht drückt nichts aus als das Weſen des Gemüths. Die Allmacht iſt die Macht, vor der kein Geſetz, keine Determination gilt und beſteht, aber dieſe Macht iſt eben das Gemüth, welches jede Determination, jedes Geſetz als Schranke empfindet und deßwegen aufhebt. Die Allmacht thut nichts weiter, als daß ſie den innerſten Willen des Gemüths vollſtreckt, realiſirt. Im Gebete wendet ſich der Menſch an die Allmacht der Güte — das heißt alſo nichts andres als: im Gebete betet der Menſch ſein eignes Herz an, ſchaut er das Weſen ſeines Gemüths als das abſolute Weſen an.

Das Geheimniß des Glaubens — das Geheimniß des Wunders.

Der Glaube an die Macht des Gebets — und nur da, wo dem Gebete eine Macht und zwar eine objective Macht zugeſchrieben wird, iſt noch das Gebet eine religiöſe Wahrheit — iſt eins mit dem Glauben an die Wundermacht und der Glaube an Wunder eins mit dem Weſen des Glaubens überhaupt. Nur der Glaube betet; nur das Gebet des Glaubens hat Kraft. Der Glaube iſt aber nichts andres als die Zuverſicht zur Realität des Subjectiven im Gegenſatz zu den Schranken, d. i. Geſetzen der Natur und Vernunft, d. h. der natürlichen Vernunft. Das ſpecifiſche Object des Glaubens iſt daher das Wunder — Glaube iſt

Wunderglaube, Glaube und Wunder abſolut unzertrennlich. Was objectiv das Wunder, oder die Wundermacht, das iſt ſubjectiv der Glaube — das Wunder iſt das äußere Geſicht des Glaubens, der Glaube die innere Seele des Wunders — der Glaube das Wunder des Geiſtes, das Wunder des Gemüths, das ſich im äußern Wunder nur vergegenſtändlicht. Dem Glauben iſt nichts unmöglich — und dieſe Allmacht des Glaubens verwirklicht nur das Wunder. Das Wunder iſt nur ein ſinnliches Beiſpiel von dem, was der Glaube vermag. Unbegränztheit, Uebernatürlichkeit der Subjectivität, Ueberſchwänglichkeit des Gefühls, — Transcendenz iſt daher das Weſen des Glaubens. Der Glaube bezieht ſich nur auf Dinge, welche, im Widerſpruch mit den Schranken, d. i. Geſetzen der Natur und Vernunft*), die Realität des menſchlichen Gemüths, der menſchlichen Wünſche vergegenſtändlichen. Der Glaube entfeſſelt die Wünſche der Subjectivität von den Banden der natürlichen Vernunft. Er genehmigt, was Natur und Vernunft verſagen; er macht den Menſchen darum ſelig, denn er befriedigt ſeine ſubjectivſten Wünſche. Und kein Zweifel beunruhigt den wahren Glauben. Der Zweifel entſteht nur da, wo ich aus mir ſelbſt her-

*) Talis quippe homo est, qui simul est Deus, Qui contra conditiones corporis humani, clausas fores Penetravit, omnibus Euclideis demonstrationibus Contemptis, qui lapidem sepulchralem transivit, Aristotele Longum valere jusso, qui aquis marinis non aliter ac terrae solo inambulavit, omnibus Philosophis neglectis. N. Frischlini Phasma. Act. III. Sc. III. S. hierüber auch im Anhang. Es iſt daher unverzeihliche Willkühr, wenn die ſpeculative Theologie das Wunder als etwas dem Glauben Aeußerliches auf die Seite ſetzt. Allerdings iſt das äußerliche factiſche Wunder als ſolches nur ein Phänomen, aber ein Phänomen von dem innerſten Weſen des Glaubens.

Digitized by Google

ausgehe, die Gränzen meiner Subjectivität überſchreite, wo ich auch dem Andern außer mir, dem von mir Unterſchiedenen Realität und Stimmrecht einräume, wo ich mich als ein ſubjectives, d. i. beſchränktes Weſen weiß und nun durch das Andere außer mir meine Gränzen zu erweitern ſuche. Aber im Glauben iſt das Princip des Zweifels ſelbſt verſchwunden, denn dem Glauben gilt eben an und für ſich das Subjective für das Objective, das Abſolute ſelbſt. Der Glaube iſt eben nichts andres als der Glaube an die abſolute Realität der Subjectivität. Die rauhe Wirklichkeit exiſtirt gar nicht für ihn, das Wirkliche iſt ihm das Unwirkliche; wie ſollte alſo das Audiatur et altera pars hier ſtatt finden können? Der Glaube beſchränkt ſich nicht durch die Vorſtellung einer Welt, eines Weltganzen, einer Nothwendigkeit. Für den Glauben iſt nur Gott, d. h. die ſchrankenfreie Subjectivität. Wo der Glaube im Menſchen aufgeht, da geht die Welt unter, ja ſie iſt ſchon untergegangen. Der Glaube an den wirklichen Untergang und zwar an einen demnächſt bevorſtehenden, dem Gemüth präſenten Untergang dieſer den chriſtlichen Wünſchen widerſprechenden Welt iſt daher ein Phänomen von dem innerſten Weſen des chriſtlichen Glaubens, ein Glaube, der ſich gar nicht abtrennen läßt von dem übrigen Inhalt des chriſtlichen Glaubens, mit deſſen Aufgebung das wahre poſitive Chriſtenthum aufgegeben, verläugnet wird*). Das Weſen

*) Dieſer Glaube iſt der Bibel ſo weſentlich, daß ſie ohne ihn gar nicht begriffen werden kann. Die Stelle 2. Petri 3, 8. ſpricht nicht, wie dieß aus dem ganzen Capitel hervorgeht, gegen einen nahen Untergang, denn wohl ſind 1000 Jahre wie ein Tag vor dem Herrn, aber auch ein Tag wie 1000 Jahre, und die Welt kann daher ſchon morgen nicht

des Glaubens, welches ſich durch alle ſeine Gegenſtände bis ins Speciellſte hinein beſtätigen läßt, iſt: daß das iſt, was der Menſch wünſcht — er wünſcht unſterblich zu ſein, alſo iſt er unſterblich; er wünſcht, daß ein Weſen ſei, welches alles vermag, was der Natur und Vernunft unmöglich iſt, alſo exiſtirt ein ſolches Weſen; er wünſcht, daß eine Welt ſei, welche den Wünſchen des Gemüths entſpricht, eine Welt der unbeſchränkten Subjectivität, d. i. der ungeſtörten Empfindung, der ununterbrochnen Seligkeit; nun exiſtirt aber dennoch eine dieſer ſubjectiven Welt entgegengeſetzte Welt, alſo muß dieſe Welt vergehen — ſo nothwendig vergehen als nothwendig ein Gott, das abſolute Weſen der Subjectivität, beſteht. Glaube, Liebe, Hoffnung iſt die chriſtliche Dreieinigkeit. Die Hoffnung bezieht ſich auf die Erfüllung der Verheißungen — der Wünſche, die noch nicht erfüllt ſind, aber erfüllt werden; die Liebe auf das Weſen, welches dieſe Verheißungen gibt und erfüllt, der Glaube auf die Verheißungen, die Wünſche, welche bereits erfüllt, hiſtoriſche Thatſachen ſind.

Das Wunder iſt ein weſentlicher Gegenſtand des Chriſtenthums, weſentlicher Glaubensinhalt. Aber was iſt das Wunder? Ein realiſirter ſupranaturaliſtiſcher Wunſch — ſonſt nichts. Der Apoſtel Paulus erläutert das Weſen des chriſtlichen Glaubens an dem Beiſpiel Abrahams. Abraham konnte auf natürlichem Wege nimmer auf Nachkommenſchaft hoffen. Jehovah verhieß ſie ihm gleichwohl aus beſonderer

mehr ſein. Daß überhaupt in der Bibel ein ſehr nahes Weltende erwartet und prophezeiht, obgleich nicht Tag und Stunde beſtimmt wird, kann nur ein Lügner oder ein Blinder läugnen. S. hierüber auch Lützelberger's Schriften.

Gnade. Und Abraham glaubte, der Natur zum Trotz. Darum wurde ihm auch dieſer Glaube zur Gerechtigkeit, zum Verdienſt angerechnet; denn es gehört viele Kraft der Subjectivität dazu, etwas im Widerſpruch mit Erfahrung, wenigſtens vernünftiger, geſetzmäßiger Erfahrung dennoch als gewiß anzunehmen. Aber was war denn der Gegenſtand dieſer göttlichen Verheißung? Nachkommenſchaft: der Gegenſtand eines menſchlichen Wunſches. Und woran glaubte Abraham, wenn er Jehovah glaubte? an ein Weſen, welches alles vermag, alle menſchlichen Wünſche erfüllen kann. „Sollte dem Herrn etwas unmöglich ſein*)?"

Doch wozu verſteigen wir uns bis zu Abraham hinauf? Die ſchlagendſten Beweiſe haben wir ja viel näher. Das Wunder ſpeiſt Hungrige, heilt von Natur Blinde, Taube, Lahme, errettet aus Lebensgefahren, belebt ſelbſt Todte auf die Bitten ihrer Verwandten. Es befriedigt alſo menſchliche Wünſche — Wünſche, die aber zugleich, zwar nicht immer an ſich ſelbſt, wie der Wunſch, den Todten zu beleben, doch inſofern, als ſie die Wundermacht, wunderbare Hülfe anſprechen, transcendente, ſupranaturaliſtiſche Wünſche ſind. Aber das Wunder unterſcheidet ſich dadurch von der natur- und vernunftgemäßen Befriedigungsweiſe menſchlicher Wünſche und Bedürfniſſe, daß es die Wünſche des Menſchen auf eine dem Weſen des Wunſches entſprechende, auf die wünſchenswertheſte Weiſe befriedigt. Der Wunſch bindet ſich an keine Schranke, kein Geſetz: er iſt ungeduldig; er will unverzüglich, augenblicklich erfüllt ſein. Und ſiehe da! ſo ſchnell als der Wunſch, ſo ſchnell iſt das Wunder. Die Wunderkraft rea-

*) 1. Moſe 18, 14.

Digitized by Google

liſirt augenblicklich, mit einem Schlag, ohne alles Hinderniß die menſchlichen Wünſche. Daß Kranke geſund werden, das iſt kein Wunder, aber daß ſie unmittelbar auf einen bloßen Machtſpruch hin geſund werden, das iſt das Geheimniß des Wunders. Nicht alſo durch das Product oder Object, welches ſie hervorbringt — würde die Wundermacht etwas abſolut Neues, nie Geſehenes, nie Vorgeſtelltes, auch nicht einmal Erdenkbares verwirklichen, ſo wäre ſie als eine weſentlich andere und zugleich objective Thätigkeit factiſch erwieſen — ſondern allein durch den Modus, die Art und Weiſe unterſcheidet ſich die Wunderthätigkeit von der Thätigkeit der Natur und Vernunft. Allein die Thätigkeit, welche dem Weſen, dem Inhalt nach eine natürliche, ſinnliche, nur dem Modus nach eine übernatürliche, überſinnliche iſt, dieſe Thätigkeit iſt nur die Phantaſie oder Einbildungskraft. Die Macht des Wunders iſt daher nichts andres als die Macht der Einbildungskraft.

Die Wunderthätigkeit iſt eine Zweckthätigkeit. Die Sehnſucht nach dem verlornen Lazarus, der Wunſch ſeiner Verwandten, ihn wieder zu beſitzen, war der Beweggrund der wunderbaren Erweckung — die That ſelbſt, die Befriedigung dieſes Wunſches, der Zweck. Allerdings geſchah zugleich das Wunder „zur Ehre Gottes, daß der Sohn Gottes dadurch geehret werde," aber die Schweſtern des Lazarus, die nach dem Herrn ſchicken mit den Worten: „ſiehe, den du lieb haſt, der liegt krank" und die Thränen, die Jeſus vergoß, vindiciren zugleich dem Wunder einen menſchlichen Urſprung und Zweck. Der Sinn iſt: der Macht, die ſelbſt Todte erwecken kann, iſt kein menſchlicher Wunſch unerfüllbar. Die Zweckthätigkeit beſchreibt bekanntlich einen Kreis: ſie läuft im Ende

auf ihren Anfang zurück. Aber die Wunderthätigkeit unterſcheidet ſich dadurch von der gemeinen Verwirklichung des Zwecks, daß ſie einen Zweck ohne Mittel realiſirt, daß ſie eine unmittelbare Identität des Wunſches und der Erfüllung bewirkt, daß ſie folglich einen Kreis beſchreibt, aber nicht in krummer, ſondern in gerader, folglich der kürzeſten Linie. Ein Kreis in gerader Linie iſt das mathematiſche Sinn- und Ebenbild des Wunders. So lächerlich es daher wäre, einen Kreis in gerader Linie conſtruiren zu wollen, ſo lächerlich iſt es, das Wunder philoſophiſch deduciren zu wollen. Das Wunder iſt für die Vernunft ſinnlos, undenkbar, ſo undenkbar als ein hölzernes Eiſen, ein Kreis ohne Peripherie. Ehe man die Möglichkeit beſpricht, ob ein Wunder geſchehen kann, zeige man die Möglichkeit, ob das Wunder, d. h. das Undenkbare denkbar iſt.

Was dem Menſchen die Einbildung der Denkbarkeit des Wunders beibringt, iſt, daß das Wunder als eine ſinnliche Begebenheit vorgeſtellt wird und der Menſch daher ſeine Vernunft durch, zwiſchen den Widerſpruch ſich einſchiebende, ſinnliche Vorſtellungen täuſcht. Das Wunder der Verwandlung des Waſſers in Wein z. B. ſagt in Wahrheit nichts andres als: Waſſer iſt Wein, nichts andres als die Identität zweier ſich abſolut widerſprechender Prädicate oder Subjecte; denn in der Hand des Wunderthäters iſt kein Unterſchied zwiſchen beiden Subſtanzen; die Verwandlung iſt nur die ſinnliche Erſcheinung von dieſer Identität des ſich Widerſprechenden. Aber die Verwandlung verhüllt den Widerſpruch, weil die natürliche Vorſtellung der Veränderung ſich dazwiſchen einſchiebt. Allein es iſt ja keine allmählige, keine natürliche, ſo zu ſagen organiſche, ſondern eine abſolute, ſtoffloſe Verwandlung —

Digitized by Google

eine reine **creatio ex nihilo.** In dem geheimniß- und verhängnißvollen Wunderact, in dem Act, der das Wunder zum *Wunder* macht, iſt urplötzlich, ununterſcheidbar Waſſer Wein — was eben ſo viel ſagen will, als Eiſen iſt Holz oder ein hölzernes Eiſen.

Der Wunderact — und das Wunder iſt nur ein flüchtiger Act — iſt daher kein denkbarer, denn er hebt das Princip der Denkbarkeit auf — aber eben ſo wenig ein Object des Sinnes, ein Object wirklicher oder nur möglicher Erfahrung. Waſſer iſt wohl Gegenſtand des Sinnes, auch Wein; ich ſehe jetzt wohl Waſſer, hernach Wein; aber das *Wunder* ſelbſt, das was dieſes Waſſer urplötzlich zum Wein macht, dieß iſt, weil kein Naturproceß, ein reines Perfectum ohne vorhergehendes Imperfectum ohne Modus, ohne Mittel und Weiſe iſt, kein Gegenſtand wirklicher oder nur möglicher Erfahrung. Das Wunder iſt ein *Ding der Einbildung* — eben deßwegen auch ſo *gemüthlich*, denn die Phantaſie iſt die dem ſubjectiven Gemüthe allein entſprechende Thätigkeit, weil ſie alle Schranken, alle Geſetze, welche dem Gemüthe wehethun, beſeitigt, und ſo dem Menſchen die unmittelbare, ſchlechthin unbeſchränkte Befriedigung ſeiner ſubjectivſten Wünſche vergegenſtändlicht*). Gemüthlichkeit iſt die weſentliche Eigenſchaft des Wunders. Wohl macht auch das Wunder einen erhabnen, erſchütternden Eindruck, inſofern als es eine Macht ausdrückt, vor der nichts beſteht — die Macht der Phantaſie. Aber die-

*) Freilich iſt dieſe Befriedigung — eine Bemerkung, die ſich übrigens von ſelbſt verſteht — inſofern beſchränkt, als ſie an die Religion, den Glauben an Gott gebunden iſt. Aber dieſe Beſchränkung iſt in Wahrheit *keine* Beſchränkung, denn Gott ſelbſt iſt das unbeſchränkte, das abſolut befriedigte, in ſich geſättigte Weſen des menſchlichen Gemüthes.

Digitized by Google

ſer Eindruck liegt nur in dem vorübergehenden Act des Thuns — der bleibende, weſenhafte Eindruck iſt der gemüthliche. In dem Momente, wo der geliebte Todte aufgeweckt wird, erſchrecken wohl die umſtehenden Verwandten und Freunde über die außerordentliche, allmächtige Kraft, die Todte in Lebende verwandelt; aber in demſelben ungetheilten Momente — denn die Wirkungen der Wundermacht ſind abſolut ſchnell — wo er auferſteht, wo das Wunder vollbracht iſt, da fallen auch ſchon die Verwandten dem Wiedererſtandnen in die Arme und führen ihn unter Freudenthränen nach Hauſe, um hier ein gemüthliches Feſt zu feiern. Aus dem Gemüthe entſpringt das Wunder, auf das Gemüth geht es wieder zurück. Selbſt in der Darſtellung verläugnet es nicht ſeinen Urſprung. Die adäquate Darſtellung iſt allein die gemüthliche. Wer ſollte in der Erzählung von der Erweckung des Lazarus, des größten Wunders, den gemüthlichen, behaglichen Legendenton verkennen*)? Gemüthlich iſt aber eben das Wunder, weil es, wie geſagt, ohne Arbeit, ohne Anſtrengung die Wünſche des Menſchen befriedigt. Arbeit iſt gemüthlos, ungläubig, rationaliſtiſch; denn der Menſch macht hier ſein Daſein abhängig von der Zweckthätigkeit, die ſelbſt wieder lediglich durch den Begriff der gegenſtändlichen Welt vermittelt iſt. Aber das Gemüth kümmert ſich nichts um die objective Welt; es geht nicht außer und über ſich hinaus; es iſt ſelig in ſich. Das Element der Bildung, das nordiſche Princip der Selbſtentäu-

*) Die Legenden des Katholicismus — natürlich nur die beſſern, wahrhaft gemüthlichen — ſind gleichſam nur das Echo von dem Grundton, der ſchon in dieſer neuteſtamentlichen Erzählung herrſcht. — Das Wunder könnte man füglich auch definiren als den religiöſen Humor. Beſonders hat der Katholicismus das Wunder von dieſer ſeiner humoriſtiſchen Seite ausgebildet.

ßerung geht dem Gemüthe ab. Die Apoſtel und Evangeliſten waren keine wiſſenſchaftlich gebildete Männer. Bildung überhaupt iſt nichts andres als die Erhebung des Individuums über ſeine Subjectivität zur objectiven univerſalen Anſchauung, zur Anſchauung der Welt. Die Apoſtel waren Volksmänner; das Volk lebt nur in ſich, im Gemüthe; darum ſiegte das Chriſtenthum über die Völker. **Vox populi vox Dei.** Hätte das Chriſtenthum über einen Philoſophen, einen Geſchichtſchreiber, einen Dichter der claſſiſchen Zeit geſiegt? Die Philoſophen, die zum Chriſtenthum übergingen, waren ſchwache, ſchlechte Philoſophen. Alle diejenigen, die noch claſſiſchen Geiſt in ſich hatten, waren feindſelig oder doch gleichgültig gegen das Chriſtenthum. Der Untergang der Bildung war identiſch mit dem Sieg des Chriſtenthums. Der claſſiſche Geiſt, der Geiſt der Bildung iſt der ſich ſelbſt durch Geſetze — freilich nicht willkührliche, endliche, ſondern wahrhafte, an und für ſich gültige Geſetze beſchränkende, durch die Nothwendigkeit, die Wahrheit der Natur der Dinge Gefühl und Phantaſie beſtimmende, kurz der objective Geiſt. An die Stelle dieſes Geiſtes trat mit dem Chriſtenthum das Princip der unbeſchränkten, maaßloſen, überſchwänglichen, ſupranaturaliſtiſchen Subjectivität — ein in ſeinem innerſten Weſen dem Princip der Wiſſenſchaft, der Bildung entgegengeſetztes Princip*). Mit dem Chriſtenthum verlor der Menſch

*) Bildung in dem Sinne, in dem ſie hier genommen wird. Weltbildung wäre der richtige Ausdruck, wenn dieſer nicht im Sprachgebrauch eine zu gemeine und oberflächliche Bedeutung erhalten hätte. — Höchſt charakteriſtiſch für das Chriſtenthum — ein populärer Beweis des Geſagten — iſt es, daß nur die Sprache der Bibel, nicht die eines Sophokles oder Plato, alſo nur die unbeſtimmte geſetzloſe Sprache des Gemüths, nicht die Sprache der Kunſt und Philoſophie für die Sprache,

den Sinn, die Fähigkeit, ſich in die Natur, das Univerſum hineinzudenken. So lange das *wahre, ungeheuchelte, unverfälſchte, rückſichtsloſe* Chriſtenthum exiſtirte, ſo lange das Chriſtenthum eine *lebendige, praktiſche* Wahrheit war, ſo lange geſchahen *wirkliche* Wunder, und ſie geſchahen nothwendig, denn der Glaube an todte, hiſtoriſche, vergangne Wunder iſt ſelbſt ein todter Glaube, der *erſte Anſatz zum Unglauben* oder vielmehr die erſte und eben deßwegen ſchüchterne, unwahre, unfreie Weiſe, wie der Unglaube an das Wunder ſich Luſt macht. Aber wo Wunder geſchehen, da verfließen alle beſtimmten Geſtalten in den Nebel der Phantaſie und des Gemüths; da iſt die Welt, die Wirklichkeit Nichts, da iſt das *objective*, wirkliche Weſen allein das wunderthätige, gemüthliche, d. i. *ſubjective* Weſen.

Für den bloßen Gemüthsmenſchen iſt unmittelbar, ohne daß er es will und weiß, die Einbildungskraft die höchſte Thätigkeit, die ihn beherrſchende; als die höchſte, die Thätigkeit Gottes, die ſchöpferiſche Thätigkeit. Sein Gemüth iſt ihm eine unmittelbare Wahrheit und Realität; ſo real ihm das Gemüth iſt — und es iſt ihm das Realſte, Weſenhafteſte; er

---

die Offenbarung des göttlichen Geiſtes im Chriſtenthum galt und heute noch gilt. — Aber waren denn nicht viele Kirchenväter, wie z. B. Tertullian, Clemens A., Hieronymus, Origenes ſehr gelehrte Leute? Verdanken wir nicht ihnen ſogar viele Kenntniſſe des heidniſchen Alterthums? Wer wird dieß läugnen? Aber iſt der ein Freund und Beförderer des Pietismus, der die Tractätlein der Pietiſten ſammelt und citirt, um ſie zu proſtituiren? Nur auf den wiſſenſchaftlichen Sinn allein kommt es an. Aber dieſen ſollten ſie auch ihrer Zeit und Beſtimmung nach nicht haben. Richtig; aber ſie konnten auch ihrem *Grundprincip* nach keinen haben. — Wenn die Concilien von den Geiſtlichen Kenntniſſe verlangen, ſo verſtehen ſie darunter natürlich immer nur kirchliche oder theologiſche Kenntniſſe.

kann nicht von ſeinem Gemüthe abſtrahiren, nicht darüber hinaus — ſo real iſt ihm die Einbildung. Die Phantaſie oder Einbildungskraft, (die hier nicht unterſchieden werden, obwohl an ſich verſchieden) iſt ihm nicht ſo, wie uns Verſtandesmenſchen, die wir ſie als die ſubjective von der objectiven Anſchauung unterſcheiden, Gegenſtand; ſie iſt unmittelbar mit ihm ſelbſt, mit ſeinem Gemüthe identiſch, und als identiſch mit ſeinem Weſen, ſeine weſentliche, gegenſtändliche, nothwendige Anſchauung ſelbſt. Für uns iſt wohl die Phantaſie eine willkührliche Thätigkeit, aber wo der Menſch das Princip der Bildung, der Weltanſchauung nicht in ſich aufgenommen, wo er nur in ſeinem Gemüthe lebt und webt, da iſt die Phantaſie eine unmittelbare, unwillkührliche Thätigkeit.

Die Erklärung der Wunder aus Gemüth und Phantaſie gilt Vielen heutigen Tags freilich für oberflächlich. Aber man denke ſich hinein in die Zeiten, wo noch lebendige, gegenwärtige Wunder geglaubt wurden, wo die Realität der Dinge außer uns noch kein geheiligter Glaubensartikel war, wo die Menſchen ſo abgezogen von der Weltanſchauung lebten, daß ſie tagtäglich dem Untergang der Welt entgegen ſahen, wo ſie nur lebten in der wonnetrunknen Ausſicht und Hoffnung des Himmels, alſo in der Einbildung — denn mag der Himmel ſein, was er will, für ſie wenigſtens exiſtirte er, ſo lange ſie auf Erden waren, nur in der Einbildungskraft — wo dieſe Einbildung keine Einbildung, ſondern Wahrheit, ja die ewige, allein beſtehende Wahrheit, nicht ein thatloſes müßiges Troſtmittel nur, ſondern ein praktiſches, die Handlungen beſtimmendes Moralprincip war, welchem die Menſchen mit Freuden das wirkliche Leben, die wirkliche Welt mit

allen ihren Herrlichkeiten zum Opfer brachten — man denke ſich da hinein und man muß in der That ſelbſt ſehr oberflächlich ſein, wenn man die pſychologiſche Geneſis für oberflächlich erklärt. Kein ſtichhaltiger Einwand iſt es, daß dieſe Wunder im Angeſicht ganzer Verſammlungen geſchehen ſind oder geſchehen ſein ſollen: Keiner war bei ſich, Alle erfüllt von überſchwänglichen, ſupranaturaliſtiſchen Vorſtellungen, Empfindungen; Alle beſeelte derſelbe Glaube, dieſelbe Hoffnung, dieſelbe Phantaſie. Wem ſollte es aber unbekannt ſein, daß es auch gemeinſchaftliche oder gleichartige Träume, gemeinſchaftliche oder gleichartige Viſionen gibt, zumal bei gemüthlichen, in und auf ſich beſchränkten, enge zuſammenhaltenden Individuen? Doch dem ſei wie es wolle. Iſt die Erklärung der Wunder aus Gemüth und Phantaſie oberflächlich, ſo fällt die Schuld der Oberflächlichkeit nicht auf den Erklärer, ſondern auf den Gegenſtand ſelbſt — auf das Wunder; denn das Wunder drückt, bei Lichte beſehen, eben gar nichts weiter aus, als die Zaubermacht der Phantaſie, die ohne Widerſpruch alle Wünſche des Herzens erfüllt.

Das Geheimniß der Auferſtehung und übernatürlichen Geburt.

Die Qualität der Gemüthlichkeit gilt nicht nur von den praktiſchen Wundern, wo von ſelbſt dieſe Qualität in die Augen ſpringt, da ſie unmittelbar das Wohl, den Wunſch des menſchlichen Individuums betreffen; ſie gilt auch von den theoretiſchen oder eigentlich dogmatiſchen Wundern. So von dem Wunder der Auferſtehung und übernatürlichen Geburt.

Der Menſch hat, wenigſtens im Zuſtande des Wohlſeins, den Wunſch, nicht zu ſterben. Dieſer Wunſch iſt ur-

Digitized by Google

ſprünglich eins mit dem Selbſterhaltungstriebe. Was lebt, will ſich behaupten, will leben, folglich nicht ſterben. Dieſer erſt negative Wunſch wird in der ſpätern Reflexion und im Gemüthe, unter dem Drucke des Lebens, beſonders des bürgerlichen und politiſchen Lebens, zu einem poſitiven Wunſche, zum Wunſche eines Lebens und zwar beſſern Lebens nach dem Tode. Aber in dieſem Wunſche liegt zugleich der Wunſch nach Gewißheit dieſer Hoffnung. Die Vernunft kann dieſe Hoffnung nicht erfüllen. Man hat daher geſagt: alle Beweiſe für die Unſterblichkeit ſind ungenügend, oder ſelbſt, daß ſie die Vernunft gar nicht aus ſich erkennen, viel weniger beweiſen könne. Und mit Recht: die Vernunft gibt nur allgemeine Beweiſe; die Gewißheit meiner perſönlichen Fortdauer kann ſie mir nicht geben, und dieſe Gewißheit verlangt man eben. Aber zu ſolcher Gewißheit gehört eine unmittelbare perſönliche Verſicherung, eine thatſächliche Beſtätigung. Dieſe kann mir nur dadurch gegeben werden, daß ein Todter, von deſſen Tode wir vorher verſichert waren, wieder aus dem Grabe auferſteht, und zwar ein Todter, der kein gleichgültiger, ſondern vielmehr das Vorbild der Andern iſt, ſo daß auch ſeine Auferſtehung das Vorbild, die Garantie der Auferſtehung der Andern iſt. Die Auferſtehung Chriſti iſt daher der realiſirte Wunſch des Menſchen nach unmittelbarer Gewißheit von ſeiner perſönlichen Fortdauer nach dem Tode — die perſönliche Unſterblichkeit als eine ſinnliche, unbezweifelbare Thatſache.

Die Frage nach der Unſterblichkeit war bei den heidniſchen Philoſophen eine Frage, bei welcher das Intereſſe der Perſönlichkeit außer dem Spiele blieb. Es handelte ſich hier nur

Digitized by Google

um die Natur der Seele, des Geiſtes, des Lebensprincipes. Im Gedanken von der Unſterblichkeit des Lebensprincipes liegt keineswegs der Gedanke, geſchweige die Gewißheit der perſönlichen Unſterblichkeit. Darum drücken ſich die Alten ſo unbeſtimmt, ſo widerſprechend, ſo zweifelhaft über dieſen Gegenſtand aus. Die Chriſten dagegen in der zweifelloſen Gewißheit, daß ihre perſönlichen, gemüthlichen Wünſche erfüllt werden, d. h. in der Gewißheit von dem göttlichen Weſen ihres Gemüths, ihrer Perſönlichkeit, von der Wahrheit und Unantaſtbarkeit ihrer ſubjectiven Gefühle, machten, was bei den Alten die Bedeutung eines theoretiſchen Problems hatte, zu einer unmittelbaren Thatſache, eine theoretiſche, eine an ſich freie Frage zu einer bindenden Gewiſſensſache, deren Läugnung dem Majeſtätsverbrechen des Atheismus gleich kam. Wer die Auferſtehung läugnet, läugnet die Auferſtehung Chriſti, wer Chriſti Auferſtehung läugnet, läugnet Chriſtus, wer aber Chriſtus läugnet, läugnet Gott. So machte das „geiſtige" Chriſtenthum eine geiſtige Sache zu einer geiſtloſen Sache! Den Chriſten war die Unſterblichkeit der Vernunft, des Geiſtes viel zu abſtract und negativ; den Chriſten lag nur die perſönliche, gemüthliche Unſterblichkeit am Herzen; aber die Bürgſchaft dieſer liegt nur in der fleiſchlichen Auferſtehung. Die Auferſtehung des Fleiſches iſt der höchſte Triumph des Chriſtenthums über die erhabene, freilich abſtracte, Geiſtigkeit und Objectivität der Alten. Darum wollte auch die Auferſtehung den Heiden durchaus nicht in den Kopf.

Aber wie die Auferſtehung, das Ende der heiligen Geſchichte — eine Geſchichte, die aber nicht die Bedeutung einer Hiſtorie, ſondern der Wahrheit ſelber hat — ein realiſirter

Digitized by Google

Wunſch, ſo iſt es auch der Anfang derſelben, die übernatürliche Geburt, obgleich dieſe ſich nicht auf ein unmittelbar perſönliches Intereſſe, ſondern mehr nur auf ein particuläres ſubjectives Gefühl bezieht.

Je mehr ſich der Menſch der Natur entfremdet, je ſubjectiver, d. i. über- oder widernatürlicher ſeine Anſchauung wird, deſto größere Scheu bekommt er vor der Natur oder wenigſtens vor gewiſſen natürlichen Dingen und Proceſſen, die ſeiner Phantaſie mißfallen, ihn widerlich afficiren. Der freie, objective Menſch findet allerdings auch Ekelhaftes und Widerliches in der Natur, aber er begreift es als eine natürliche, unvermeidliche Folge und überwindet in dieſer Einſicht ſeine Gefühle als nur ſubjective, unwahre Gefühle. Der ſubjective, nur im Gemüthe und in der Phantaſie lebende Menſch dagegen fixirt, beanſtandet dieſe Dinge mit einem ganz beſondern Widerwillen. Er hat das Auge jenes unglücklichen Findlings, welcher auch an der ſchönſten Blume nur die kleinen „ſchwarzen Käferchen", die auf ihr herumlieſen, bemerkte und durch dieſe Wahrnehmung den Genuß an der Anſchauung der Blume ſich verbitterte. Der ſubjective Menſch macht aber ſeine Gefühle zum Maaßſtab deſſen, was ſein ſoll. Was ihm nicht gefällt, was ſein transcendentes, über- oder widernatürliches Gemüth beleidigt, das ſoll nicht ſein. Kann auch das, was ihm wohlgefällt, nicht ſein ohne das, was ihm mißfällt — der ſubjective Menſch richtet ſich nicht nach den langweiligen Geſetzen der Logik und Phyſik, ſondern nach der Willkühr der Phantaſie — er läßt daher das Mißfällige an einer Sache weg, das Wohlgefällige aber hält er feſt. So gefällt ihm wohl die reine, unbefleckte Jungfrau; aber wohl gefällt ihm auch die Mutter, jedoch nur die Mut-

ter, die keine Beſchwerden leidet, die Mutter, die ſchon das Kindlein auf den Armen trägt.

An und für ſich iſt die Jungfrauſchaft im innerſten Weſen ſeines Geiſtes, ſeines Glaubens ſein höchſter Begriff, das **Cornu copiae** ſeiner ſupranaturaliſtiſchen Gefühle und Vorſtellungen, ſein perſonificirtes Ehr- und Schamgefühl vor der gemeinen Natur*). Aber zugleich regt ſich doch auch ein *natürliches* Gefühl in ſeiner Bruſt, das barmherzige Gefühl der Mutterliebe. Was iſt nun in dieſer Herzensnoth, in dieſem Zwieſpalt zwiſchen einem natürlichen und über- oder widernatürlichen Gefühl zu thun? Der Supranaturaliſt muß Beides verbinden, in einem und demſelben Subjecte zwei ſich gegenſeitig ausſchließende Prädicate zuſammenfaſſen**). O welche Fülle gemüthlicher, holdſeliger, überſinnlich ſinnlicher Gefühle liegt in dieſer Verknüpfung!

Hier haben wir den Schlüſſel zu dem Widerſpruch im

*) Tantum denique abest incesti cupido, ut nonnullis rubori sit etiam pudica conjunctio. M. Felicis Oct. c. 31. Der Pater Gil war ſo außerordentlich keuſch, daß er kein Weib von Geſicht kannte, ja er fürchtete ſich ſogar, nur ſich ſelbſt anzufaſſen, se quoque ipsum attingere quodammodo horrebat. Der Pater Coton hatte einen ſo feinen Geruch in dieſem Punkte, daß er bei Annäherung von unkeuſchen Perſonen einen unerträglichen Geſtank wahrnahm. (Bayle Dict. Art. Mariana Rem. C.) Aber das oberſte, das göttliche Princip dieſer hyperphyſiſchen Delicateſſe iſt die Jungfrau Maria; daher ſie bei den Katholiken heißt: Virginum gloria, Virginitatis corona, Virginitatis typus et forma puritatis, Virginum vexillifera, Virginitatis magistra, Virginum prima, Virginitatis primiceria.

**) Salve sancta parens, enixa puerpera Regem,
Gaudia matris habens cum Virginitatis honore.
(Theol. schol. Mezger T. IV. p. 132.)

Katholicismus, daß zugleich die Ehe, zugleich die Eheloſigkeit heilig iſt. Der dogmatiſche Widerſpruch der jungfräulichen Mutter oder mütterlichen Jungfrau iſt hier nur als ein praktiſcher Widerſpruch verwirklicht. Aber gleichwohl iſt dieſe wunderbare, der Natur und Vernunft widerſprechende, dem Gemüthe und der Phantaſie aber im höchſten Grade entſprechende Verknüpfung der Jungferſchaft und Mutterſchaft kein Product des Katholicismus; ſie liegt ſelbſt ſchon in der zweideutigen Rolle, welche die Ehe in der Bibel, namentlich im Sinne des Apoſtels Paulus ſpielt. Die Lehre von der übernatürlichen Zeugung und Empfängniß Chriſti iſt eine weſentliche Lehre des Chriſtenthums, eine Lehre, die ſein inneres dogmatiſches Weſen ausſpricht, die auf demſelben Fundament, wie alle übrigen Wunder und Glaubensartikel beruht. So gut die Chriſten an dem Tode, den der Philoſoph, der Naturforſcher, der freie, objective Menſch überhaupt für eine natürliche Nothwendigkeit erkennt, überhaupt an den Gränzen der Natur, welche dem Gemüthe Schranken, der Vernunft aber vernünftige Geſetze ſind, Anſtoß nahmen und ſie daher durch die Macht der Wunderthätigkeit beſeitigten, ſo gut mußten ſie auch an dem Naturproceß der Zeugung Anſtoß nehmen und ihn durch die Wundermacht negiren. Und wie die Auferſtehung, ſo kommt auch die übernatürliche Geburt Allen, nämlich Gläubigen, zu Gute; denn die Empfängniß der Maria, als unbefleckt durch das männliche Sperma, welches das eigentliche Contagium der Erbſünde iſt, war ja der erſte Reinigungsact der ſünden-, d. i. naturbeſchmutzten Menſchheit. Nur weil der Theanthropos nicht angeſteckt war von der Erbſünde, konnte Er, der Reine, die Menſchheit reinigen in den Augen Gottes, welchen der natürliche Zeugungsproceß ein

Digitized by Google

Gräuel, weil er ſelbſt nichts andres als das **übernatürliche Gemüth** iſt.

Selbſt die trocknen, ſo willkührlich kritiſchen proteſtantiſchen Orthodoxen betrachteten noch die Empfängniß der gottgebärenden Jungfrau als ein großes, verehrungs- und anſtaunungswürdiges, heiliges, übervernünftiges Glaubensmyſterium *). Aber bei den Proteſtanten, welche den Chriſten nur auf den Glauben reducirten und beſchränkten, im Leben aber Menſch ſein ließen, hatte auch dieſes Myſterium nur **dogmatiſche, nicht mehr praktiſche** Bedeutung. Sie ließen ſich durch dieſes Myſterium in ihrer Heirathsluſt nicht irre machen. Bei den Katholiken, überhaupt den alten unbedingten unkritiſchen Chriſten war, was ein **Myſterium des Glaubens** auch ein **Myſterium des Lebens, der Moral** **). Die katholiſche Moral iſt chriſtlich, myſtiſch, die proteſtantiſche Moral war ſchon von Anfang an **rationaliſtiſch**. Die proteſtantiſche Moral iſt und war eine fleiſchliche Vermiſchung des Chriſten mit dem Menſchen — dem natürlichen, politiſchen, bürgerlichen, ſocialen Menſchen oder wie ihr ihn ſonſt im Unterſchiede vom chriſtlichen nennen wollt — die katholiſche Moral bewahrte auf ihrem Herzen das Geheimniß der unbefleckten Jungfräulichkeit. Die katholiſche Moral war die Mater dolorosa, die proteſtantiſche eine wohlbeleibte, kindergeſegnete Hausfrau. Der Proteſtantismus iſt von Grund aus der Widerſpruch zwiſchen **Glauben** und **Leben**.

*) S. z. B. J. D. Winckler Philolog. Lactant. s. Brunsvigae. 1754. p. 247—254.

**) S. hierüber auch „Philoſ. und Chriſtenthum" von L. Feuerbach.

Digitized by Google

Nicht ſo der Katholicismus. Die übernatürlichen Glaubensprincipien waren ihm zugleich übernatürliche Moralprincipien. Eben deßwegen weil das Myſterium der Virgo Deipara bei den Proteſtanten nur noch in der Theorie oder vielmehr in der Dogmatik, aber nicht mehr in praxi galt, sagten ſie, daß man ſich nicht vorſichtig, nicht zurückhaltend genug darüber ausdrücken könne, daß man es durchaus nicht zu einem Object der Speculation machen dürfe. Was man praktiſch negirt, hat keinen wahren Grund und Beſtand mehr im Menſchen, iſt nur noch ein Geſpenſt der Vorſtellung. Deßhalb verbirgt, entzieht man es dem Verſtande. Geſpenſter vertragen nicht das Tageslicht.

Selbſt auch die ſpätere, übrigens ſchon in einem Briefe an den heiligen Bernhard, der ſie aber verwirft, ausgeſprochene, Glaubensvorſtellung, daß auch die Maria unbefleckt ohne Erbſünde empfangen worden ſei, iſt keineswegs eine „ſonderbare Schulmeinung," wie ſie Ranke in ſeiner Geſchichte der Reformation nennt. Sie ergab ſich vielmehr aus einer natürlichen Folgerung und einer frommen dankbaren Geſinnung gegen die Mutter Gottes. Was ein Wunder, was Gott gebiert, muß ſelbſt wunderbaren, göttlichen Urſprungs und Weſens ſein. Wie hätte Maria die Ehre haben können vom heiligen Geiſte beſchattet zu werden, wenn ſie nicht vorher ſchon von Hauſe aus wäre purificirt worden? Konnte der heil. Geiſt in einem von der Erbſünde beſudelten Leibe Wohnung nehmen? Wenn ihr das Princip des Chriſtenthums, die heil- und wundervolle Geburt des Heilands nicht ſonderbar findet — o! ſo findet doch auch die naiven, einfältigen, gutmüthigen Folgerungen des Katholicismus nicht ſonderbar.

Digitized by Google

Das Geheimniß des chriſtlichen Chriſtus oder des perſönlichen Gottes.

Die Grunddogmen des Chriſtenthums ſind realiſirte Herzenswünſche — das Weſen des Chriſtenthums iſt das Weſen des Gemüths. Es iſt gemüthlicher, zu leiden als zu handeln, gemüthlicher, durch einen Andern erlöſt und befreit zu werden, als ſich ſelbſt zu befreien, gemüthlicher, von einer Perſon als von der Kraft der Selbſtthätigkeit ſein Heil abhängig zu machen, gemüthlicher ſtatt des Objects des Strebens ein Object der Liebe zu ſetzen, gemüthlicher, ſich von Gott geliebt zu wiſſen, als ſich ſelbſt zu lieben mit der einfachen, natürlichen Selbſtliebe, die allen Weſen eingeboren, gemüthlicher, ſich in den liebeſtrahlenden Augen eines andern perſönlichen Weſens zu beſpiegeln, als in den Hohlſpiegel des eignen Selbſts oder in die kalte Tiefe des ſtillen Oceans der Natur zu ſchauen, gemüthlicher überhaupt, ſich von ſeinem eignen Gemüthe als von einem andern, aber doch im Grunde demſelbigen Weſen afficiren zu laſſen, als ſich ſelbſt durch die Vernunft zu beſtimmen. Das Gemüth iſt überhaupt der **Casus obliquus** des Ich, das Ich im Accuſativ. Das Fichte'ſche Ich iſt gemüthlos, weil der Accuſativ dem Nominativ gleich iſt, weil es ein Indeclinabile. Aber das Gemüth iſt das von ſich ſelbſt afficirte und zwar das von ſich als wie von einem andern Weſen afficirte Ich — das paſſive Ich. Das Gemüth verwandelt das Activum im Menſchen in ein Paſſivum, und das Paſſivum in ein Activum. Das Denkende iſt dem Gemüthe das Gedachte, das Gedachte das Denkende. Das Gemüth iſt träumeriſcher Natur; darum weiß es auch nichts Seligeres, nichts Tieferes

als den Traum. Aber was iſt der Traum? Die Umkehrung des wachen Bewußtſeins. Im Traume iſt das Handelnde das Leidende, das Leidende das Handelnde; im Traume nehme ich meine Selbſtaffectionen als Affectionen von Außen, die Gemüthsbewegungen als Ereigniſſe, meine Vorſtellungen und Empfindungen als Weſen außer mir wahr, leide ich, was ich außerdem thue. Der Traum bricht die Strahlen des Lichts doppelt — daher ſein unbeſchreiblicher Reiz. Es iſt daſſelbe Ich, daſſelbe Weſen im Traume, wie im Wachen; der Unterſchied iſt nur, daß im Wachen das Ich ſich ſelbſt afficirt, im Traume von ſich ſelbſt, als wie von einem andern Weſen afficirt wird. Ich denke mich — iſt gemüthlos, rationaliſtiſch; ich bin gedacht von Gott und denke mich nur als gedacht von Gott — iſt gemüthvoll, iſt religiös. Das Gemüth iſt der Traum mit offnen Augen; die Religion der Traum des wahren Bewußtſeins; der Traum der Schlüſſel zu den Geheimniſſen der Religion.

Das höchſte Geſetz des Gemüths iſt die unmittelbare Einheit des Willens und der That, des Wunſches und der Wirklichkeit. Dieſes Geſetz erfüllt der Erlöſer. Wie das äußerliche Wunder im Gegenſatz zur natürlichen Thätigkeit die phyſiſchen Bedürfniſſe und Wünſche des Menſchen unmittelbar realiſirt; ſo befriedigt der Erlöſer, der Verſöhner, der Gottmenſch im Gegenſatze zur moraliſchen Selbſtthätigkeit des natürlichen oder rationaliſtiſchen Menſchen unmittelbar die innern moraliſchen Bedürfniſſe und Wünſche, indem er den Menſchen der Vermittlungsthätigkeit ſeinerſeits überhebt. Was Du wünſcheſt, iſt bereits ein Perfectum. Du willſt Dir die Seligkeit erwerben, verdienen. Du kannſt es nicht — d. h. in Wahrheit: Du brauchſt es nicht. Es iſt ſchon

Digitized by Google

geſchehen, was Du erſt machen willſt. Du haſt Dich nur paſſiv zu verhalten, Du brauchſt nur zu glauben, nur zu genießen. Du willſt Dir Gott geneigt machen, ſeinen Zorn beſchwichtigen, Frieden haben vor Deinem Gewiſſen. Aber dieſer Friede exiſtirt ſchon; dieſer Friede iſt der Mittler, der Gottmenſch — Er iſt Dein beſchwichtigtes Gewiſſen, Er die Erfüllung des Geſetzes und damit die Erfüllung Deines eignen Wunſches und Strebens.

Als der Erfüller des Geſetzes iſt aber jetzt nicht mehr das Geſetz, ſondern der Erfüller das Muſter, die Richtſchnur, das Geſetz Deines Lebens. Wer das Geſetz erfüllt, annullirt das Geſetz. Das Geſetz hat nur Autorität, nur Gültigkeit der Geſetzwidrigkeit gegenüber. Wer aber das Geſetz vollkommen erfüllt, der ſagt zum Geſetz: was du willſt, das will ich von ſelbſt, und was du nur befiehlſt, bekräftige ich durch die That; mein Leben iſt das wahre, das lebendige Geſetz. Der Erfüller des Geſetzes tritt daher nothwendig an die Stelle des Geſetzes, und zwar als ein neues Geſetz, ein Geſetz, deſſen Joch ſanft und milde iſt. Denn ſtatt des nur commandirenden Geſetzes ſtellt er ſich ſelbſt als Beiſpiel, als ein Object der Liebe, der Bewunderung und Nacheiferung hin und wird dadurch zum Erlöſer von der Sünde. Das Geſetz gibt mir nicht die Kraft, das Geſetz zu erfüllen; nein! es iſt barbariſch; es befiehlt nur, ohne ſich darum zu bekümmern, ob ich es auch erfüllen kann und wie ich es erfüllen ſoll; es überläßt mich rath- und hülflos nur mir ſelbſt. Aber wer mir mit ſeinem Beiſpiel voranleuchtet, der greift mir unter die Arme, der theilt mir ſeine eigne Kraft mit. Das Geſetz leiſtet keinen Widerſtand der Sünde, aber Wunder wirkt das Beiſpiel. Das Geſetz iſt todt; aber das Beiſpiel animirt,

Digitized by Google

begeiſtert, reißt den Menſchen unwillkührlich mit ſich fort. Das Geſetz ſpricht nur zum Verſtande und ſetzt ſich direct den Trieben entgegen; das Beiſpiel dagegen ſchmiegt ſich an einen mächtigen, ſinnlichen Trieb — an den unwillkühr-lichen Nachahmungstrieb an. Das Beiſpiel wirkt auf Ge-müth und Phantaſie. Kurz, das Beiſpiel hat magiſche, d. h. ſinnliche Kräfte; denn die magiſche, d. i. unwillkührliche An-ziehungskraft iſt eine weſentliche Eigenſchaft, wie der Materie überhaupt, ſo der Sinnlichkeit insbeſondre.

Die Alten ſagten, wenn die Tugend ſich ſehen laſſen könnte oder würde, ſo würde ſie durch ihre Schönheit Alle für ſich gewinnen und begeiſtern. Die Chriſten waren ſo glück-lich, auch dieſen Wunſch erfüllt zu ſehen. Die Heiden hatten ein ungeſchriebenes, die Juden ein geſchriebenes Geſetz, die Chriſten ein Exempel, ein Vorbild, ein ſichtbares, perſönlich lebendiges Geſetz, ein Fleiſch gewordnes, ein menſchliches Ge-ſetz. Daher die Freudigkeit namentlich der erſten Chriſten — daher der Ruhm des Chriſtenthums, daß nur es allein die Kraft habe und gebe, der Sünde zu widerſtehen. Und dieſer Ruhm ſoll ihm nicht abgeſtritten werden. Nur iſt zu bemer-ken, daß die Kraft des Tugendexempels nicht ſowohl die Macht der Tugend, als vielmehr die Macht des Beiſpiels über-haupt iſt, gleichwie die Macht der religiöſen Muſik nicht die Macht der Religion, ſondern die Macht der Muſik iſt*),

*) Intereſſant iſt in dieſer Beziehung das Selbſtbekenntniß Auguſtins. Ita fluctuo inter periculum voluptatis et experimentum salubritatis: magisque adducor . . . . cantandi consuetudinem approbare in ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis assurgat. Tamen cum mihi accidit, ut nos amplius cantus, quam res quae canitur moveat, poenaliter me peccare confiteor. Confess. l. X. c. 33.

Digitized by Google

daß daher das Tugendbild wohl tugendhafte Handlungen zur Folge hat, aber ohne die Geſinnungen und Beweggründe der Tugend. Aber dieſer einfache und wahre Sinn von der erlöſenden und verſöhnenden Macht des Beiſpiels im Unterſchiede von der Macht des Geſetzes, auf welchen wir reducirten den Gegenſatz von Geſetz und Chriſtus, iſt keineswegs der volle erſchöpfende Sinn der religiöſen oder dogmatiſchen Erlöſung und Verſöhnung. Hier reducirt ſich Alles auf die perſönliche Kraft jenes wunderbaren Mittelweſens, welches weder Gott, noch Menſch allein, ſondern ein Menſch iſt, der zugleich Gott und ein Gott, der zugleich Menſch iſt, und welches daher nur im Zuſammenhang mit der Bedeutung des Wunders begriffen werden kann*). Das Wunder iſt der realiſirte Wunſch des Menſchen, frei zu ſein von den Bedingungen, Schranken, Geſetzen, an welche der Vernunft und Natur nach die Befriedigung der phyſiſchen Bedürfniſſe geknüpft iſt; der wunderbare Erlöſer iſt der realiſirte Wunſch des Gemüths, frei zu ſein von den Geſetzen der Moral, d. h. von den Bedingungen, an welche die Tugend auf dem natürlichen Wege gebunden iſt, der realiſirte Wunſch, von den moraliſchen Uebeln augenblicklich, unmittelbar, mit einem Zauberſchlag, d. h. auf abſolut ſubjective, gemüthliche Weiſe erlöſt zu werden. Der höchſte Selbſtgenuß der Subjectivität, die höchſte Selbſtgewißheit des Menſchen überhaupt iſt, daß Gott für ihn handelt, für ihn leidet, für ihn ſich opfert.

*) Die Theologen beſchränkten zwar den Ausdruck μέσος, μεσίτης, medius, mediator nur auf das Munus und Officium Christi. Aber gleichwohl iſt in ſeiner Subſtanz die menſchliche und göttliche Natur auf eine myſtiſche, d. i. wunderbare Weiſe verknüpft. (S. hierüber im Anhang.) Wie hätte er auch dieſes vermittelnde Amt übernehmen können, wenn er nicht ſeiner Natur nach ein Mittelweſen wäre?

Digitized by Google

Daß die Wunderkraft eins iſt mit dem Begriffe des Mittelweſens, iſt hiſtoriſch ſelbſt ſchon dadurch erwieſen, daß die Wunder des Alten Teſtaments, die Geſetzgebung, die Vorſehung, kurz alle die Elemente, welche das Weſen der Religion conſtituiren, ſchon vor dem Chriſtenthum in die göttliche Weisheit, in den Logos verlegt wurden. Die Gottheit, an welche der Logos ſelbſt wieder angeknüpft wurde, iſt nur das Bewußtſein der Vernunft, eine abſtracte metaphyſiſche Idee kein Weſen, keine Perſon; mit dem Logos erſt beginnt die Religion. Dieſer Logos ſchwebt bei Philo noch in der Luft zwiſchen Himmel und Erde, bald als ein Abſtractum, bald als ein Concretum, d. h. Philo ſchwankt zwiſchen ſich ſelbſt als Philoſoph und ſich als religiöſen Iſraeliten, zwiſchen dem poſitiven Element der Religion und der metaphyſiſchen Idee, jedoch ſo, daß das abſtracte Element ſelbſt bei ihm ein mehr oder weniger phantaſtiſches iſt. Im Chriſtenthum kam erſt dieſer Logos zu vollkommner Conſiſtenz, das Abſtractum wurde ein entſchiednes Concretum, d. h. die Religion concentrirte ſich jetzt ausſchließlich auf das Element, das Object, welches ihre weſentliche Differenz begründet. Der Logos iſt das perſonificirte Weſen der Religion, der Logos daher das Weſen des Chriſtenthums. Die Kirche hat hierin einen ſehr guten Tact bewieſen, daß ſie ſo ſehr auf die Weſenseinheit des Logos (Chriſtus) mit Gott drang*). Die Unterordnung Chriſti unter Gott bei Paulus war nur ein Reſt noch jüdiſch alexandriniſcher Bildung, jedenfalls nur eine theoretiſche, ohne prakti-

*) Negas ergo Deum, si non omnia filio, quae Dei sunt, deferuntur. Cum enim dixerit: omnia quae pater habet mea sunt, cur tu non omnia quae divinae naturae sunt etiam in filio confiteris? Ambrosius de Fide ad Gratianum. l. III. c. 7.

Digitized by Google

ſche Bedeutung in Bezug auf das weſentliche Thema, den eigentlichen religiöſen Text ſeines Lebens. Kurz, der Logos iſt erſt der Gott im Sinne der Religion, der offenbare, der wirkliche Gott. Wenn daher Gott als das Weſen des Gemüths beſtimmt wurde, ſo hat dieß erſt im Logos ſeine volle Wahrheit.

Gott als Gott iſt noch das verſchloßne, verborgne Gemüth; das aufgeſchloßne, offne, ſich gegenſtändliche Gemüth oder Herz iſt erſt Chriſtus — es verſteht ſich übrigens von ſelbſt, daß auch hier wieder, denn Das conſtituirt eben das Weſen der Religion, dieſes ſich offenbare Herz als ein andres, ſelbſtſtändiges Weſen angeſchaut wird; aber in Beziehung auf Gott als Gott, relativ, iſt erſt in Chriſtus das Gemüth vollkommen ſeiner ſelbſt gewiß und verſichert, außer allem Zweifel über die Wahrhaftigkeit und Göttlichkeit ſeines eignen Weſens; denn Chriſtus ſchlägt nichts dem Gemüthe ab; er erfüllt alle ſeine Bitten. In Gott verſchweigt noch das Gemüth, was ihm auf dem Herzen liegt; es ſeufzt nur; aber in Chriſtus ſpricht es ſich vollkommen aus; hier behält es nichts mehr für ſich zurück. Der Seufzer iſt der noch ängſtliche Wunſch; er drückt ſich mehr durch die Klage aus, daß das nicht iſt, was er wünſcht, als daß er offen, poſitiv herausſagt, was er will; im Seufzer zweifelt noch das Gemüth an der Rechtskräftigkeit ſeiner Wünſche. Aber in Chriſtus iſt alle Seelenangſt verſchwunden; Er iſt der in Siegesgeſang über ſeine Erfüllung übergegangne Seufzer, die frohlockende Gewißheit des Gemüths von der Wahrheit und Wirklichkeit ſeiner in Gott verborgnen Wünſche; der thatſächliche Sieg über den Tod, über alle Gewalt der Welt und Natur, die nicht mehr nur gehoffte, die bereits vollbrachte Auferſte-

Digitized by Google

hung*); Er iſt das Herz, das aller drückenden Schranken, aller Leiden frei und ledig iſt, das ſelige Gemüth — die ſichtbare Gottheit.

Gott zu ſehen, dieß iſt der höchſte Wunſch, der höchſte Triumph des Herzens. Chriſtus iſt dieſer erfüllte Wunſch, dieſer Triumph. Gott nur gedacht, nur als Denkweſen, d. i. Gott als Gott iſt immer nur ein entferntes Weſen, das Verhältniß zu ihm ein abſtractes, gleich dem Freundſchaftsverhältniß, in welchem wir zu einem räumlich entfernten, perſönlich uns unbekannten Menſchen ſtehen. So ſehr auch ſeine Werke, die Beweiſe von Liebe, die er uns gibt, uns ſein Weſen vergegenwärtigen; es bleibt doch ſtets eine unausgefüllte Lücke, das Herz unbefriedigt; wir ſehnen uns darnach, ihn zu ſehen. So lange uns ein Weſen nicht von Angeſicht zu Angeſicht bekannt iſt, ſind wir doch immer noch im Zweifel, ob es wohl iſt und ſo iſt, wie wir es vorſtellen; erſt im Sehen liegt die letzte Zuverſicht, die vollſtändige Beruhigung. Chriſtus iſt der perſönlich bekannte Gott, Chriſtus daher die ſelige Gewißheit, daß Gott iſt und ſo iſt, wie es das Gemüth will und bedarf, daß er iſt. Gott als Gegenſtand des Gebets iſt wohl ſchon ein menſchliches Weſen, indem er an menſchlichem Elend Theil nimmt, menſchliche Wünſche erhört, aber er iſt doch noch nicht als wirklicher Menſch dem religiöſen Bewußtſein Gegenſtand. Erſt in Chriſtus iſt daher der letzte Wunſch der Religion realiſirt, das Geheimniß des religiöſen Gemüthes aufgelöſt — aufgelöſt aber in der der Religion eigenthümlichen Bilderſprache — denn, was Gott

*) Quod est Christus, erimus Christiani, si Christum fuerimus sequuti. C. Cyprianus de idolorum vanitate. cap. 7.

im Weſen iſt, das iſt in Chriſtus zur Erſcheinung gekommen. In ſofern kann man die chriſtliche Religion die abſolute nennen. Daß Gott, der an ſich nichts andres als das Weſen des Menſchen iſt, auch als ſolches verwirklicht werde, als Menſch dem Bewußtſein Gegenſtand ſei, das iſt das Ziel der Religion. Und dieſes erreichte die chriſtliche Religion in der Menſchwerdung Gottes, die keineswegs ein vorübergehender Act iſt, denn Chriſtus bleibt auch noch nach ſeiner Himmelfahrt Menſch, Menſch von Herzen und Menſch von Geſtalt, nur daß jetzt ſein Leib nicht mehr ein irdiſcher, dem Leiden unterworfner Körper iſt.

Die Menſchwerdungen Gottes bei den Orientalen, wie namentlich den Indern, haben keine ſo intenſive Bedeutung als die chriſtliche. Eben weil ſie oft geſchehen, werden ſie gleichgültig, verlieren ſie ihren Werth. Die Menſchheit Gottes iſt ſeine Perſönlichkeit. Gott iſt ein perſönliches Weſen, heißt: Gott iſt ein menſchliches Weſen, Gott iſt Menſch. Die Perſönlichkeit iſt ein Abſtractum, das nur als wirklicher Menſch Realität hat*). Der Sinn, der den Menſchwerdungen Gottes zu Grunde liegt, iſt daher unendlich beſſer erreicht durch eine Menſchwerdung, eine Perſönlichkeit. Wo Gott in mehreren Perſonen nach einander erſcheint, da ſind dieſe Perſönlichkeiten verſchwindende. Aber es handelt ſich eben um eine bleibende Perſönlichkeit, eine ausſchließende Perſönlichkeit. Wo viele Incarnationen vor-

*) Hieraus erhellt die Unwahrhaftigkeit und Eitelkeit der modernen Speculation über die Perſönlichkeit Gottes. Schämt ihr euch nicht eines perſönlichen Gottes, ſo ſchämt euch auch nicht eines fleiſchlichen Gottes. Eine abſtracte farbloſe Perſönlichkeit, eine Perſönlichkeit ohne Fleiſch und Blut iſt ein hohles Geſpenſt.

Digitized by Google

kommen, da iſt Raum gegeben für noch unzählig viele andere; die Phantaſie iſt nicht beſchränkt; da treten auch die bereits wirklichen in die Kategorie der nur möglichen oder vorſtellbaren, in die Kategorie von Phantaſien oder von bloßen Erſcheinungen. Wo aber ausſchließlich eine Perſönlichkeit als die Incarnation der Gottheit geglaubt und angeſchaut wird, da imponirt dieſe ſogleich mit der Macht einer hiſtoriſchen Perſönlichkeit; die Phantaſie iſt abgethan, die Freiheit, noch andere ſich vorzuſtellen, aufgegeben. Dieſe Eine Perſönlichkeit nöthigt mir den Glauben an ihre Wirklichkeit auf. Der Charakter der wirklichen Perſönlichkeit iſt eben die Ausſchließlichkeit — das Leibnitz'ſche Principium des Unterſchieds, daß nichts Exiſtirendes dem andern vollkommen gleich iſt. Der Ton, der Nachdruck, mit dem die Eine Perſönlichkeit ausgeſprochen wird, macht einen ſolchen Effect auf das Gemüth, daß ſie unmittelbar als eine wirkliche ſich darſtellt, aus einem Object der Phantaſie zu einem Object der gemeinen hiſtoriſchen Anſchauung wird.

Die Sehnſucht iſt die Nothwendigkeit des Gemüths; und das Gemüth ſehnt ſich nach einem perſönlichen Gott. Aber dieſe Sehnſucht nach der Perſönlichkeit Gottes iſt nur eine wahre, ernſte, tiefe, wenn ſie die Sehnſucht nach Einer Perſönlichkeit iſt, wenn ſie ſich mit Einer begnügt. Mit der Mehrheit der Perſonen ſchwindet die Wahrheit des Bedürfniſſes, wird die Perſönlichkeit zu einem Luxusartikel der Phantaſie. Was aber mit der Gewalt der Nothwendigkeit, das wirkt mit der Gewalt der Wirklichkeit auf den Menſchen. Was namentlich dem Gemüth ein nothwendiges, das iſt ihm unmittelbar auch ein wirkliches Weſen. Die Sehnſucht ſagt: es muß ein perſönli-

cher Gott ſein, d. h. er kann nicht nicht ſein, das befriedigte Gemüth: er iſt. Die Bürgſchaft ſeiner Exiſtenz liegt für das Gemüth in der Nothwendigkeit ſeiner Exiſtenz — die Nothwendigkeit der Befriedigung in der Gewalt des Bedürfniſſes. Die Noth kennt kein Geſetz außer ſich. Die Noth bricht Eiſen. Das Gemüth kennt keine andere Nothwendigkeit, als die Gemüthsnothwendigkeit, die Sehnſucht: es perhorrescirt die Nothwendigkeit der Natur, die Nothwendigkeit der Vernunft. Nothwendig iſt alſo dem Gemüthe ein ſubjectiver, gemüthlicher, perſönlicher Gott; aber nothwendig nur Eine Perſönlichkeit, und dieſe Eine nothwendig eine hiſtoriſche, wirkliche Perſönlichkeit. Nur in der Einheit der Perſönlichkeit befriedigt, ſammelt ſich das Gemüth. Die Mehrheit zerſtreut.

Wie aber die Wahrheit der Perſönlichkeit die Einheit, die Wahrheit der Einheit die Wirklichkeit — ſo iſt die Wahrheit der wirklichen Perſönlichkeit — das Blut. Der letzte, von dem Verfaſſer des vierten Evangeliums mit beſonderm Nachdruck hervorgehobne Beweis, daß die ſichtbare Perſon Gottes kein Phantasma, ſondern wirklicher Menſch geweſen, iſt, daß Blut aus ſeiner Seite am Kreuze gefloſſen. Wo der perſönliche Gott eine wahre Herzensnoth iſt, da muß er ſelbſt Noth leiden. Nur in ſeinem Leiden liegt die Gewißheit ſeiner Wirklichkeit; nur darauf der weſentliche Ein- und Nachdruck der Incarnation. Gott zu ſehen genügt dem Gemüthe nicht. Die Augen geben noch keine hinlängliche Bürgſchaft. Die Wahrheit der Geſichtsvorſtellung bekräftigt nur das Gefühl. Aber wie ſubjectiv das Gefühl, ſo iſt auch objectiv die Fühlbarkeit, Antaſtbarkeit, Paſſibilität das letzte Kriterium der Wirklichkeit — das Leiden Chriſti daher die höchſte Wonne,

Digitized by Google

die letzte Zuverſicht, der höchſte Selbſtgenuß, der höchſte Troſt des Gemüthes; denn nur im Blute Chriſti iſt der Durſt nach einem perſönlichen, d. i. menſchlichen, theilnehmenden, empfindenden Gotte geſtillt.

„Darum wir es für einen ſchädlichen Irrthum halten, da Chriſto nach ſeiner Menſchheit ſolche (nämlich göttliche) Majeſtät entzogen, dadurch den Chriſten ihr höchſter Troſt genommen, den ſie in ... Verheißung von der Gegenwärtigkeit und Beiwohnung ihres Haupts, Königs und Hohenprieſters haben, der ihnen verſprochen hat, daß nicht allein ſeine bloße Gottheit, welche gegen uns arme Sünder, wie ein verzehrendes Feuer gegen dürre Stoppeln iſt, ſondern Er, Er, der Menſch, der mit ihnen geredet hat, der alle Trübſal in ſeiner angenommenen menſchlichen Geſtalt verſucht hat, der dahero auch mit uns, als mit Menſchen und ſeinen Brüdern ein Mitleiden haben kann, der wolle bei uns ſein in allen unſern Nöthen, auch nach der Natur, nach welcher er unſer Bruder iſt und wir Fleiſch von ſeinem Fleiſche ſind *).“

Oberflächlich iſt es, wenn man geſagt, das Chriſtenthum ſei nicht die Religion von einem perſönlichen Gott, ſondern von drei Perſönlichkeiten. Dieſe drei Perſönlichkeiten haben allerdings in der Dogmatik Exiſtenz; aber auch hier iſt die Perſönlichkeit des heil. Geiſtes nur ein willkührlicher Machtſpruch, welcher durch die unperſönlichen Beſtimmungen, wie z. B. die, daß der heil. Geiſt die Gabe, das donum des Vaters und Sohnes ſei, widerlegt wird**). Schon der Ausgang des

---

*) Concordienb. Erklär. Art. 8.

**) Schon Faustus Socinus hat dieß aufs Trefflichſte gezeigt. S. deſ-

heil. Geiſtes ſtellt ſeiner Perſönlichkeit ein ſchlechtes Prognoſtikon, denn nur durch die Zeugung, nicht aber durch das unbeſtimmte Aus- und Hervorgehen oder durch die **Spiratio** wird ein perſönliches Weſen hervorgebracht. Und ſelbſt der Vater, als Repräſentant des rigoroſen Begriffes der Gottheit, iſt nur der Einbildung und Behauptung nach, aber nicht ſeinen Beſtimmungen nach ein perſönliches Weſen: er iſt ein abſtracter Begriff, ein rein rationaliſtiſches Weſen. Die plaſtiſche Perſönlichkeit iſt nur Chriſtus. Zur Perſönlichkeit gehört Geſtalt. Die Geſtalt iſt die Wirklichkeit der Perſönlichkeit. Chriſtus allein iſt der perſönliche Gott — Er der wahre, wirkliche Gott der Chriſten, was nicht oft genug wiederholt werden kann. In ihm allein concentrirt ſich die chriſtliche Religion, das Weſen der Religion überhaupt. Nur Er entſpricht der Sehnſucht nach einem perſönlichen Gott; nur Er iſt eine mit dem Weſen des Gemüths identiſche Exi-

ſen **Defens. Animadv. in Assert. Theol. Coll. Posnan. de trino et uno Deo Irenopoli. 1656. cap. 11.** Man leſe in dieſer Beziehung beſonders die Schriften der chriſtlichen Orthodoxen gegen die Heterodoxen, z. B. gegen die Socinianer. Neuere Theologen erklären bekanntlich auch die kirchliche Gottheit Chriſti für unbibliſch; aber gleichwohl iſt dieſe unläugbar das charakteriſtiſche Princip des Chriſtenthums, und wenn ſie auch nicht ſo in der Bibel ſchon ſteht, wie in der Dogmatik, dennoch eine nothwendige Conſequenz der Bibel. Was kann ein Weſen, welches die leibhafte Fülle der Gottheit, welches allwiſſend (Joh. 16, 30.) und allmächtig iſt (Todte erweckt, Wunder wirkt), welches allen Dingen und Weſen der Zeit und dem Range nach vorangeht, welches das Leben in ſich ſelbſt hat (wenn auch als gegeben) gleichwie der Vater das Leben in ſich hat, was kann dieſes Weſen, conſequent gefolgert, anders als Gott ſein? „Chriſtus iſt dem Willen nach mit dem Vater eins;" aber Willenseinheit ſetzt Weſenseinheit voraus. „Chriſtus iſt der Abgeſandte, der Stellvertreter Gottes;" aber Gott kann ſich nur durch ein göttliches Weſen vertreten laſſen. Nur den, in welchem ich gleiche oder doch ähnliche Eigenſchaften wie in mir finde, kann ich zu meinem Stellvertreter wählen, ſonſt blamire ich mich ſelbſt.

Digitized by Google

ſtenz; nur auf ihn häufen ſich alle Freuden der Phantaſie und alle Leiden des Gemüths; nur in ihm erſchöpft ſich das Herz und erſchöpft ſich die Phantaſie. Chriſtus iſt die Identität von Herz und Phantaſie.

Dadurch unterſcheidet ſich das Chriſtenthum von andern Religionen, daß in dieſen Herz und Phantaſie auseinander gehen, im Chriſtenthum aber zuſammenfallen. Die Phantaſie vagirt hier nicht ſich ſelbſt überlaſſen herum; ſie folgt dem Zuge des Herzens; ſie beſchreibt einen Kreis, deſſen Mittelpunkt das Gemüth iſt. Die Phantaſie iſt hier beſchränkt durch Herzensbedürfniſſe, realiſirt nur die Wünſche des Gemüths, bezieht ſich nur auf das Eine, was Noth iſt; kurz ſie hat, wenigſtens im Ganzen, eine praktiſche, concentriſche, keine ausſchweifende, nur poetiſche Tendenz. Die Wunder des Chriſtenthums, empfangen im Schooße des nothleidenden, bedürftigen Gemüths, keine Producte nur der freien, willkührlichen Selbſtthätigkeit, verſetzen uns unmittelbar auf den Boden des gemeinen, wirklichen Lebens; ſie wirken auf den Gemüthsmenſchen mit unwiderſtehlicher Gewalt, weil ſie die Nothwendigkeit des Gemüths für ſich haben. Kurz, die Macht der Phantaſie iſt hier zugleich die Macht des Herzens, die Phantaſie nur das ſiegreiche, triumphirende Herz. Bei den Orientalen, bei den Griechen ſchwelgte die Phantaſie, unbekümmert um die Noth des Herzens, im Genuſſe irdiſcher Pracht und Herrlichkeit; im Chriſtenthume ſtieg ſie aus dem Pallaſte der Götter herab in die Wohnung der Armuth, wo nur die Nothwendigkeit des Bedürfniſſes waltet, demüthigte ſie ſich unter die Herrſchaft des Herzens. Aber je mehr ſie ſich extenſiv beſchränkte, um ſo mehr gewann ſie an intenſiver Stärke. An der Noth des Herzens ſcheiterte der Muthwille der olympiſchen

Götter; aber allmächtig wirkt die Phantaſie im Bunde mit dem Herzen. Und dieſer Bund der Freiheit der Phantaſie mit der Nothwendigkeit des Herzens iſt Chriſtus. Alle Dinge ſind Chriſto unterthan; Er iſt der Herr der Welt, der mit ihr macht, was er nur will; aber dieſe über die Natur unbeſchränkt gebietende Macht iſt ſelbſt wieder unterthan der Macht des Herzens: Chriſtus gebietet der tobenden Natur Stillſchweigen, aber nur um zu erhören die Seufzer der Nothleidenden*).

Der Unterſchied des Chriſtenthums vom Heidenthum.

Chriſtus iſt die Allmacht der Subjectivität, das von allen Banden und Geſetzen der Natur erlöſte Herz, das mit Ausſchluß der Welt nur auf ſich allein concentrirte Gemüth, die Realität aller Herzenswünſche, die Himmelfahrt der Phantaſie, das Auferſtehungsfeſt des Herzens — Chriſtus daher der Unterſchied des Chriſtenthums vom Heidenthum.

Im Chriſtenthum concentrirte ſich der Menſch nur auf ſich ſelbſt; erfaßte er ſich als das allein berechtigte, allein weſenhafte Weſen; löſte er ſich vom Zuſammenhang des Weltganzen los; machte er ſich zu einem ſelbſtgenügſamen Ganzen, zu einem abſoluten, außer- und überweltlichen Weſen. Eben dadurch, daß er ſich nicht mehr als einen Theil der Welt anſah, den Zuſammenhang mit ihr unterbrach, fühlte er ſich als unbeſchränktes Weſen — denn die Schranke der Subjectivität iſt eben die Welt, die Objectivität — hatte er keinen Grund mehr, die Wahrheit und Gültigkeit ſeiner

*) Ueber den Unterſchied von Herz und Gemüth im Anhange.

Digitized by Google

ſubjectiven Wünſche und Gefühle zu bezweifeln. Die Heiden dagegen, nicht auf ſich zurückgezogen, nicht in ſich ſelbſt vor der Natur ſich verbergend, beſchränkten ihre Subjectivität durch die Anſchauung der Welt. So ſehr die Alten die Herrlichkeit der Intelligenz, der Vernunft feierten, ſo waren ſie doch ſo liberal, ſo objectiv, auch das Andere des Geiſtes, die Materie leben und zwar ewig leben zu laſſen, im Theoretiſchen, wie im Praktiſchen; die Chriſten bewährten ihre, wie praktiſche, ſo theoretiſche Intoleranz auch darin, daß ſie ihr ewiges ſubjectives Leben nur dadurch zu ſichern glaubten, daß ſie, wie z. B. in dem Glauben an den Untergang der Welt, den Gegenſatz der Subjectivität, die Natur vernichteten. Die Alten waren frei von ſich, aber ihre Freiheit war die Freiheit der Gleichgültigkeit gegen ſich; die Chriſten frei von der Natur, aber ihre Freiheit war nicht die Freiheit der Vernunft, die wahre Freiheit — die wahre Freiheit iſt nur die durch die Weltanſchauung ſich beſchränkende — ſondern die Freiheit des Gemüths und der Phantaſie, die Freiheit des Wunders. Die Alten entzückte der Kosmos ſo ſehr, daß ſie ſelbſt ſich darüber aus dem Auge verloren, ſich im Ganzen verſchwinden ſahen; die Chriſten verachteten die Welt; was iſt die Creatur gegen den Creator? was Sonne, Mond und Erde gegen die menſchliche Seele? Die Welt vergeht, aber der Menſch und zwar der individuelle, perſönliche Menſch iſt ewig. Wenn die Chriſten den Menſchen aus aller Gemeinſchaft mit der Natur losriſſen und dadurch in das Extrem einer vornehmen Delicateſſe verfielen, die ſchon die entfernte Vergleichung des Menſchen mit dem Thiere als gottloſe Verletzung der Menſchenwürde bezeichnete; ſo verfielen dagegen die Heiden in das andere Extrem, in die Gemeinheit, welche den Unterſchied zwi-

ſchen Thier und Menſch aufhebt, oder gar, wie z. B. Celſus, der Gegner des Chriſtenthums, den Menſchen unter die Thiere degradirt.

Die Heiden betrachteten aber den Menſchen nicht nur im Zuſammenhang mit dem Univerſum; ſie betrachteten den Menſchen, d. h. das Individunm nur im Zuſammenhang mit andern Menſchen, in Verbindung mit einem Gemeinweſen. Sie unterſchieden ſtrenge das Individuum von der Gattung, das Individuum als Theil vom Ganzen des Menſchengeſchlechts und ſubordinirten dem Ganzen das einzelne Weſen. Wie willſt Du klagen über den Verluſt Deiner Tochter? ſchreibt Sulpicius an Cicero. Große, weltberühmte Städte und Reiche ſind untergegangen und Du geberdeſt Dich ſo über den Tod eines **homunculi**, eines Menſchleins. Wo iſt Deine Philoſophie? Der Begriff des Menſchen als Individuum war den Alten ein durch den Begriff der Gattung vermittelter, ſecundärer Begriff. Dachten ſie auch hoch von der Gattung, hoch von den Vorzügen der Menſchheit, hoch und erhaben von der Intelligenz, ſo dachten ſie doch gering vom Individuum. Das Chriſtenthum dagegen ließ die Gattung fahren, hatte nur das Individuum im Auge und Sinne. Das Chriſtenthum, freilich nicht das heutige Chriſtenthum, welches nur noch den Namen und einige allgemeine Sätze vom Chriſtenthum behalten hat, iſt der directe Gegenſatz des Heidenthums — es wird nur wahrhaft erfaßt, nicht verunſtaltet durch willkührliche, ſpeculative Deutelei, wenn es als Gegenſatz erfaßt wird; es iſt wahr, ſo weit als ſein Gegenſatz falſch iſt, aber falſch, ſo weit ſein Gegenſatz wahr iſt. Die Alten opferten das Individuum der Gattung auf; die Chriſten die Gattung dem Individuum. Oder: das Heidenthum

dachte und erfaßte das Individuum nur als Theil im Unterſchiede von dem Ganzen der Gattung, das Chriſtenthum dagegen nur in ſeiner unmittelbaren, unterſchiedloſen Einheit mit der Gattung.

Dem Chriſtenthum war das Individuum Gegenſtand einer unmittelbaren Vorſehung, d. h. ein unmittelbarer Gegenſtand des göttlichen Weſens. Die Heiden glaubten eine Vorſehung des Einzelnen nur vermittelſt der Gattung, des Geſetzes, der Weltordnung, alſo nur eine mittelbare, natürliche, nicht wunderbare Vorſehung*); die Chriſten aber ließen die Vermittlung fallen, ſetzten ſich in unmittelbaren Connex mit dem vorſehenden, allumfaſſenden, allgemeinen Weſen;

*) Allerdings glaubten auch die heidniſchen Philoſophen, wie Plato, Sokrates, die Stoiker (ſ. z. B. J. Lipsius Physiol. Stoic. l. I. diss. XI.), daß die göttliche Vorſehung ſich nicht nur auf das Allgemeine, ſondern auch das Einzelne, Individuelle erſtrecke; aber ſie identificirten die Vorſehung mit der Natur, dem Geſetz, der Nothwendigkeit. Allerdings glaubten auch die Stoiker, die ſpeculativen Orthodoxen des Heidenthums, Wunder der Vorſehung (ſ. Cic. de nat. Deor. l. II. u. de Divinat. l. I.); aber ihre Wunder hatten doch keine ſolche ſupranaturaliſtiſche Bedeutung, wie bei den Chriſten, obwohl auch ſie ſchon an die ſupranaturaliſtiſche Vorſtellung: Nihil est quod Deus efficere non possit appellirten. Was überhaupt die übereinſtimmenden Gedanken der Heiden und Chriſten betrifft, ſo verweiſe ich auf die (freilich meiſt ſehr kritikloſen) Zuſammenſtellungen derſelben in den Schriften älterer Theologen und Philoſophen, z. B. Aug. Steuchi Eugub. etc. de perenni philosophia l. X. Basil. 1542 (intereſſant beſonders wegen des für jene Zeit ſo merkwürdigen Gedankens: Hi (die heidniſchen Philoſophen) loquuntur natura rationeque magistra, quod litterae sacrae oraculo .... pene miraculum (sit) eos ratione vidisse, quod post nuntius coelestis revelavit.) Theoph. Galeus Philos. gener. Londini 1676, der mit orthodoxer Bornirtheit und Mißgunſt Alles aus der Bibel ableitet, Hugo Grotius Annotationes in N. T., der ſtets zu den Ausſprüchen der Bibel die verwandten Ausſprüche der Heiden geſellt.

Digitized by Google

d. h. ſie identificirten unmittelbar mit dem allgemeinen Weſen das einzelne Weſen.

Aber der Begriff der Gottheit fällt mit dem Begriff der Menſchheit in Eins zuſammen. Alle göttlichen Beſtimmungen, alle Beſtimmungen, die Gott zu Gott machen, ſind Gattungsbeſtimmungen — Beſtimmungen, die in dem Einzelnen, dem Individuum beſchränkt ſind, aber deren Schranken in dem Weſen der Gattung und ſelbſt in ihrer Exiſtenz — inwiefern ſie nur in allen Menſchen zuſammengenommen ihre entſprechende Exiſtenz hat — aufgehoben ſind. Mein Wiſſen, mein Wille iſt beſchränkt; aber meine Schranke iſt nicht die Schranke des Andern, geſchweige der Menſchheit; was mir ſchwer, iſt dem Andern leicht; was einer Zeit unmöglich, unbegreiflich, iſt der kommenden begreiflich und möglich. Mein Leben iſt an eine beſchränkte Zeit gebunden, das Leben der Menſchheit nicht. Die Geſchichte der Menſchheit beſteht in nichts anderm als einer fortgehenden Ueberwindung von Schranken, — Schranken, die immer der vorangegangnen Zeit für Schranken der Menſchheit, und darum für abſolute, unüberſteigliche Schranken galten. Die Zukunft enthüllt aber immer, daß die angeblichen Schranken der Gattung nur Schranken der Individuen waren. Die Geſchichte der Wiſſenſchaften, namentlich der Philoſophie und Naturwiſſenſchaft liefern hiefür die intereſſanteſten Belege. Es wäre höchſt intereſſant und lehrreich, eine Geſchichte der Wiſſenſchaften lediglich aus dieſem Geſichtspunkt zu ſchreiben, um den Wahn des Menſchen, als könnte er etwas Höheres als ſeine Gattung denken, ſeine Subſtanz beſchränkt denken und fühlen, in ſeiner ganzen Nichtigkeit zu zeigen. Unbeſchränkt iſt alſo die Gattung, beſchränkt nur das Individuum.

Digitized by Google

Aber das Gefühl der Schranke iſt ein peinliches; von dieſer Pein befreit ſich das Individuum in der Anſchauung des vollkommnen Weſens; in dieſer Anſchauung beſitzt es, was ihm außerdem fehlt. Gott iſt nichts andres bei den Chriſten als die Anſchauung von der unmittelbaren Einheit der Gattung und Individualität, des allgemeinen und individuellen Weſens. Gott iſt der Begriff der Gattung als eines Individuums, der Begriff oder das Weſen der Gattung, welche als Gattung, als allgemeines Weſen, als der Inbegriff aller Vollkommenheiten, aller von den Schranken, die in das Bewußtſein und Gefühl des Individuums fallen, gereinigten Eigenſchaften oder Realitäten, zugleich wieder ein individuelles, perſönliches Weſen iſt. **Ipse suum Esse est.** Weſen und Exiſtenz iſt bei Gott identiſch, d. h. eben nichts andres, als er iſt der Gattungsbegriff, das Gattungsweſen unmittelbar zugleich als Exiſtenz, als Individuum. Der höchſte Gedanke von dem Standpunkt der Religion aus iſt: Gott liebt nicht, er iſt ſelbſt die Liebe; er lebt nicht, er iſt das Leben; er iſt nicht gerecht, ſondern die Gerechtigkeit ſelbſt, nicht eine Perſon, ſondern die Perſönlichkeit ſelbſt — das Abſtractum, die Idee unmittelbar als Concretum*).

Eben wegen dieſer unmittelbaren Einheit der Gattung und Individualität, dieſer Concentration aller Allgemeinheiten und Realitäten in ein perſönliches Weſen iſt Gott ein tief gemüthliches, die Phantaſie entzückendes Object, während die Idee der Menſchheit eine gemüthloſe iſt, weil die Menſchheit

*) Dicimur amare et Deus; dicimus nosse et Deus. Et multa in hunc modum. Sed Deus amat ut charitas, novit ut veritas etc. Bernhard (de consider. l. V.).

Digitized by Google

nur als ein Abſtractum, als das Wirkliche aber, im Unterſchied von dieſem Abſtractum, die unzählig vielen einzelnen beſchränkten Individuen uns in unſerer Vorſtellung erſcheinen*). In Gott dagegen befriedigt ſich unmittelbar das Gemüth, weil hier Alles in Eins zuſammengefaßt, Alles mit einem Mal, d. h. weil hier die Gattung unmittelbar Exiſtenz, d. i. Individualität iſt. Gott iſt die Liebe, die Gerechtigkeit als ſelbſt Subject, das vollkommne, allgemeine Weſen als ein Weſen, die unendliche Extenſion der Gattung als ein compendiariſcher Inbegriff. Aber Gott iſt nur die Anſchauung des Menſchen von ſeinem eignen Weſen, Gott ſein wahres Weſen — die Chriſten unterſcheiden ſich alſo dadurch von den Heiden, daß ſie das Individuum unmittelbar mit der Gattung identificirten, daß bei ihnen das Individuum die Bedeutung der Gattung hat, das Individuum für ſich ſelbſt für das vollkommne Daſein der Gattung gilt — dadurch, daß ſie das menſchliche Individuum vergötterten, zum abſoluten Weſen machten.

Charakteriſtiſch beſonders iſt die Differenz des Chriſtenthums und Heidenthums in Betreff des Verhältniſſes des Individuums zur Intelligenz, zum Verſtande, zum *Νοῦς*. Die Chriſten individualiſirten den Verſtand, die Heiden machten ihn zu einem univerſalen Weſen. Den Heiden war der Verſtand, die Intelligenz das Weſen des Menſchen, den Chriſten nur ein Theil ihrer ſelbſt, den Heiden war darum

*) Der Ausdruck: Menſchheit, Gattung führt allerdings manche unangemeſſene Vorſtellungen mit ſich, aber ſie verdienen keine Berückſichtigung, da ſie nur auf einer oberflächlichen Anſicht von dem ſo geheimnißvollen, unbegriffnen Weſen der Gattung beruhen.

Digitized by Google

nur die Intelligenz, die Gattung, den Chriſten das Individuum unſterblich, d. i. göttlich. Hieraus ergibt ſich von ſelbſt die weitere Differenz zwiſchen heidniſcher und chriſtlicher Philoſophie.

Der unzweideutigſte Ausdruck, das charakteriſtiſche Symbolum dieſer unmittelbaren Identität der Gattung und Individualität im Chriſtenthum iſt Chriſtus, der reale Gott der Chriſten. Chriſtus iſt das Urbild, der exiſtirende Begriff der Menſchheit, der Inbegriff aller moraliſchen und göttlichen Vollkommenheiten, mit Ausſchluß alles Negativen, reiner, himmliſcher, ſündloſer Menſch, Gattungsmenſch, der Adam Kadmon, aber nicht angeſchaut als die Totalität der Gattung, der Menſchheit, ſondern unmittelbar als Individuum, als eine Perſon. Chriſtus, d. h. der chriſtliche, religiöſe Chriſtus iſt daher nicht der Mittelpunkt, ſondern das Ende der Geſchichte. Dieß geht eben ſo aus dem Begriffe, als der Hiſtorie hervor. Die Chriſten erwarteten das Ende der Welt, der Geſchichte. Chriſtus ſelbſt prophezeit in der Bibel, allen Lügen und Sophismen unſerer Exegeten zum Trotz, klar und deutlich das nahe Weltende. Die Geſchichte beruht nur auf dem Unterſchiede des Individuums von der Gattung. Wo dieſer Unterſchied aufhört, hört die Geſchichte auf, geht der Verſtand, der Sinn der Geſchichte aus. Es bleibt dem Menſchen nichts weiter übrig, als die Anſchauung und Aneignung dieſes realiſirten Ideals und der formelle, quantitative Ausbreitungstrieb — die Predigt, daß Gott erſchienen und das Ende der Welt gekommen iſt.

Deßwegen, weil die unmittelbare Identität der Gattung und des Individuums über die Gränzen der Vernunft und Natur hinausgeht, war es auch ganz natürlich und nothwen-

Digitized by Google

dig, dieſes univerſale, ideale Individuum für ein überſchwängliches, übernatürliches, himmliſches Weſen zu erklären. Verkehrt iſt es daher, aus der Vernunft die unmittelbare Identität der Gattung und des Invidumms deduciren zu wollen; denn es iſt nur die Phantaſie, die dieſe Identität bewerkſtelligt, die Phantaſie, der nichts unmöglich — dieſelbe Phantaſie, die auch die Schöpferin der Wunder iſt; denn das größte Wunder iſt das Individuum, welches zugleich die Idee, die Gattung, die Menſchheit in der Fülle ihrer Vollkommenheit und Unendlichkeit, d. h. der Gottheit iſt. Verkehrt iſt es daher auch, den hiſtoriſch dogmatiſchen Chriſtus beizubehalten, aber die Wunder auf die Seite zu ſchieben. Wenn Du das Princip feſthältſt, wie willſt Du ſeine nothwendigen Conſequenzen verläugnen?

Die gänzliche Abweſenheit des Begriffes der Gattung im Chriſtenthum bekundet beſonders die charakteriſtiſche Lehre deſſelben von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menſchen. Es liegt nämlich dieſer Lehre die Forderung zu Grunde, daß das Individuum nicht ein Individuum ſein ſoll, eine Forderung, die aber ſelbſt wieder zu ihrem Fundament die Vorausſetzung hat, daß das Individuum **für ſich ſelbſt** ein vollkommnes Weſen, für ſich ſelbſt die adäquate Darſtellung oder Exiſtenz der Gattung iſt*). Es fehlt hier gänzlich die objective Anſchauung, das Bewußtſein, daß das Du zur Vollkommenheit des Ich gehört, daß die Menſchen erſt zuſammen den Men-

*) Allerdings iſt das Individuum etwas Abſolutes, in der Sprache Leibnitz's, der Spiegel des Univerſums, des Unendlichen. Aber als exiſtirendes iſt das Individuum ſelbſt wieder nur ein beſtimmter, individueller, darum endlicher Spiegel des Unendlichen. Darum gibt es **viele** Individuen.

Digitized by Google

ſchen ausmachen, die Menſchen nur zuſammen das ſind und ſo ſind, was und wie der Menſch ſein ſoll und ſein kann. Alle Menſchen ſind Sünder. Ich gebe es zu; aber ſie ſind nicht Sünder alle auf gleiche Weiſe; es findet vielmehr ein ſehr großer, ja weſentlicher Unterſchied ſtatt. Der eine Menſch hat Neigung zur Lüge, der Andere aber nicht: er würde eher ſein Leben laſſen, als ſein Wort brechen oder lügen; der Dritte hat Neigung zur Trinkluſt, der Vierte zur Geſchlechtsluſt, der Fünfte aber hat alle dieſe Neigungen nicht — ſei es nun durch die Gnade der Natur oder die Energie ſeines Charakters. Es compenſiren ſich alſo auch im Moraliſchen, wie im Phyſiſchen und Intellectuellen, gegenſeitig die Menſchen, ſo daß ſie im Ganzen zuſammengenommen ſo ſind, wie ſie ſein ſollen, den vollkommnen Menſchen darſtellen.

Darum beſſert und hebt der Umgang unwillkührlich, ohne Verſtellung iſt der Menſch ein anderer im Umgang, als allein für ſich. Wunder wirkt namentlich die Liebe und zwar die Geſchlechterliebe. Mann und Weib berichten und ergänzen ſich gegenſeitig, um ſo vereint erſt die Gattung, den vollkommnen Menſchen darzuſtellen*). Ohne Gattung iſt die Liebe undenkbar. Die Liebe iſt nichts andres als das Selbſtgefühl der Gattung innerhalb der Geſchlechtsdifferenz. In

*) Bei den Indern (Menu Geſ.) iſt erſt derjenige „ein vollſtändiger Mann, der aus drei vereinigten Perſonen, ſeinem Weibe, ſich ſelbſt und ſeinem Sohne beſteht. Denn Mann und Weib und Vater und Sohn ſind Eins." Auch der altteſtamentliche, irdiſche Adam iſt unvollſtändig ohne das Weib, ſehnt ſich nach ihm. Aber der neuteſtamentliche, der chriſtliche, der himmliſche, der auf den Untergang dieſer Welt berechnete Adam hat keine geſchlechtlichen Triebe und Functionen mehr.

Digitized by Google

der Liebe iſt die Realität der Gattung, die ſonſt nur eine Vernunftſache, ein Gegenſtand des Denkens iſt, eine Gefühlsſache, eine Gefühlswahrheit, denn in der Liebe ſpricht der Menſch ſeine Ungenügſamkeit an ſeiner Individualität für ſich aus, poſtulirt er das Daſein des Andern als ein Herzensbedürfniß, rechnet er den Andern zu ſeinem eignen Weſen, erklärt er nur ſein durch die Liebe mit ihm verbundnes Leben für wahres menſchliches, dem Begriffe des Menſchen, d. i. der Gattung entſprechendes Leben. Mangelhaft, unvollkommen, ſchwach, bedürftig iſt das Individuum; aber ſtark, vollkommen, befriedigt, bedürfnißlos, ſelbſtgenugſam, unendlich die Liebe, weil in ihr das Selbſtgefühl der Individualität das geheimnißvolle Selbſtgefühl der Vollkommenheit der Gattung iſt. Aber wie die Liebe, wirkt auch die Freundſchaft, wo ſie wenigſtens intenſiv iſt, wie ſie es bei den Alten war — daher wir auch nicht den Chriſten, ſondern den Heiden den tiefen Ausſpruch verdanken, daß der Freund der **Alter Ego** ſei. Freunde compenſiren ſich; Freundſchaft iſt ein Tugendmittel und mehr: ſie iſt ſelbſt Tugend, aber eine gemeinſchaftliche Tugend. Nur zwiſchen Tugendhaften kann Freundſchaft ſtatt finden, wie die Alten ſagten. Aber doch kann nicht vollkommne Gleichheit, es muß vielmehr Unterſchied ſtatt finden, denn die Freundſchaft beruht auf einem Ergänzungstriebe. Der Freund gibt ſich durch den Andern, was er ſelbſt nicht beſitzt. Die Freundſchaft ſühnt durch die Tugenden des Einen die Fehler des Andern. Der Freund rechtfertigt den Freund vor Gott. Er liebt in dem Freunde die ſeinen Fehlern entgegengeſetzten Tugenden. So fehlerhaft auch ein Menſch für ſich ſelbſt ſein mag: er beweiſt doch darin ſchon einen guten Kern, wenn er tüchtige Menſchen zu Freun-

Digitized by Google

den hat. Wenn ich auch ſelbſt nicht vollkommen ſein kann, ſo liebe ich doch wenigſtens an Andern die Tugend, die Vollkommenheit. Wenn daher einſt der liebe Gott wegen meiner Sünden, Schwächen und Fehler mit mir rechten will, ſo ſchiebe ich als Fürſprecher, als Mittelsperſonen die Tugenden meiner Freunde ein. Wie barbariſch, wie unvernünftig wäre der Gott, der mich verdammte wegen Sünden, welche ich wohl begangen, aber ſelbſt in der Liebe zu meinen Freunden, die frei von dieſen Sünden waren, verdammte.

Wenn nun aber ſchon die Freundſchaft, die Liebe, die ſelbſt nur ſubjective Realiſationen der Gattung ſind, aus für ſich unvollkommnen Weſen ein, wenigſtens relativ, vollkommnes Ganzes machen, wie viel mehr verſchwinden in der Gattung ſelbſt, welche nur in der Geſammtheit der Menſchheit ihr adäquates Daſein hat und eben darum nur ein Gegenſtand der Vernunft iſt, die Sünden und Fehler der einzelnen Menſchen! Das Lamento über die Sünde kommt daher nur da an die Tagesordnung, wo das menſchliche Individuum in ſeiner Individualität ſich als ein für ſich ſelbſt vollkommnes, completes, des Andern nicht zur Realiſirung der Gattung, des vollkommenen Menſchen, bedürftiges Weſen Gegenſtand, wo an die Stelle des Bewußtſeins der Gattung das ausſchließliche Selbſtbewußtſeins des Individuums getreten iſt, wo das Individuum ſich nicht als einen Theil der Menſchheit weiß, ſondern ſich mit der Gattung identificirt, und deßwegen ſeine Sünden, ſeine Schranken, ſeine Schwächen zu allgemeinen Sünden, zu Sünden, Schranken und Schwächen der Menſchheit ſelbſt macht. Aber gleichwohl kann der Menſch das Bewußtſein der Gattung nicht verlieren, denn ſein Selbſtbewußtſein iſt weſentlich an das

Digitized by Google

Bewußtſein des Andern gebunden. Wo darum dem Menſchen nicht die Gattung als Gattung Gegenſtand iſt, da wird ihm die Gattung als Gott Gegenſtand. Den Mangel des Begriffs der Gattung ergänzt er durch den Begriff Gottes, als des Weſens, welches frei iſt von den Schranken und Mängeln, die das Individuum, und, nach ſeiner Meinung, die das Individuum mit der Gattung identificirt, die Gattung ſelbſt drücken. Aber dieſes von den Schranken der Individuen freie, unbeſchränkte Weſen iſt eben nichts andres als die Gattung, welche die Unendlichkeit ihres Weſens darin offenbart, daß ſie ſich in unbeſchränkt vielen und verſchiedenartigen Individuen verwirklicht. Wären alle Menſchen abſolut gleich, ſo wäre allerdings kein Unterſchied zwiſchen der Gattung und dem Individuum. Aber dann wäre auch das Daſein vieler Menſchen ein reiner Luxus. Ein Einziger genügte hinlänglich dem Zweck der Gattung. Alle miteinander hätten an dem Einen, der das Glück der Exiſtenz genöſſe, ihren hinreichenden Erſatzmann.

Allerdings iſt das Weſen der Menſchen Eines, aber dieſes Weſen iſt unendlich; ſein wirkliches Daſein daher unendliche, ſich gegenſeitig ergänzende Verſchiedenartigkeit, um den Reichthum des Weſens zu offenbaren. Die Einheit im Weſen iſt Mannigfaltigkeit im Daſein. Zwiſchen Mir und dem Andern — aber der Andere iſt der Repräſentant der Gattung, auch wenn er nur Einer iſt, er erſetzt mir das Bedürfniß nach vielen Andern, hat für mich univerſelle Bedeutung, iſt der Deputirte der Menſchheit, der in ihrem Namen zu mir Einſamen ſpricht, ich habe daher, auch nur mit Einem verbunden, ein gemeinſames, menſchliches Leben — zwiſchen Mir und dem Andern findet daher ein weſentlicher,

qualitativer Unterſchied ſtatt. Der Andere iſt mein Du — ob dieß gleich wechſelſeitig iſt — mein **Alter Ego**, der mir gegenſtändliche Menſch, mein aufgeſchloſſenes Innere — das ſich ſelbſt ſehende Auge. An dem Andern habe ich erſt das Bewußtſein der Menſchheit. Durch ihn erſt erfahre, fühle ich, daß ich Menſch bin; in der Liebe zu ihm wird mir erſt klar, daß er zu mir und ich zu ihm gehöre, daß wir beide nicht ohne einander ſein können, daß nur die Gemeinſamkeit die Menſchheit conſtituirt. Aber eben ſo findet auch moraliſch ein qualitativer, ein kritiſcher Unterſchied zwiſchen dem Ich und Du ſtatt. Der Andere iſt mein gegenſtändliches Gewiſſen: er macht mir meine Fehler zum Vorwurf, auch wenn er ſie mir nicht ausdrücklich ſagt: er iſt mein perſonificirtes Schaamgefühl. Das Bewußtſein des Moralgeſetzes, des Rechtes, der Schicklichkeit, der Wahrheit ſelbſt iſt nur an das Bewußtſein des Andern gebunden. Wahr iſt, worin der Andere mit mir übereinſtimmt — Uebereinſtimmung iſt das erſte Kriterium der Wahrheit, aber nur deßwegen, weil die Gattung das letzte Maaß der Wahrheit iſt. Was ich nur denke nach dem Maaße meiner Individualität, daran iſt der Andere nicht gebunden, das kann anders gedacht werden, das iſt eine zufällige, nur ſubjective Anſicht. Was ich aber denke im Maaße der Gattung, das denke ich, wie es der Menſch überhaupt nur immer denken kann und folglich der Einzelne denken muß, wenn er normal, geſetzmäßig und folglich wahr denken will. Wahr iſt, was mit dem Weſen der Gattung übereinſtimmt, falſch, was ihr widerſpricht. Ein anderes Geſetz der Wahrheit gibt es nicht. Aber der Andere iſt mir gegenüber der Repräſentant der Gattung, der Stellvertreter der Andern im Plural, ja ſein Urtheil kann

mir mehr gelten, als das Urtheil der zahlloſen Menge. „Mache der Schwärmer ſich Schüler, wie Sand am Meere; der Sand iſt Sand; die Perle ſei mein, Du o vernünftiger Freund!" Die Beiſtimmung des Andern gilt mir daher für das Kriterium der Normalität, der Allgemeinheit, der Wahrheit meiner Gedanken. Ich kann mich nicht ſo von mir abſondern, um vollkommen frei und intereſſelos mich beurtheilen zu können; aber der Andere hat ein unpartheiiſches Urtheil; durch ihn berichtige, ergänze, erweitre ich mein eignes Urtheil, meinen eignen Geſchmack, meine eigne Erkenntniß. Kurz, es findet eine qualitative, kritiſche Differenz zwiſchen den Menſchen ſtatt. Aber das Chriſtenthum löſcht dieſe qualitativen Unterſchiede aus, es ſchlägt alle Menſchen über einen Leiſten, betrachtet ſie wie ein und daſſelbe Individuum, weil es keinen Unterſchied zwiſchen der Gattung und dem Individuum kennt: ein und daſſelbe Heilmittel für alle Menſchen ohne Unterſchied, ein und daſſelbe Grund- und Erbübel in allen.

Eben deßwegen, weil das Chriſtenthum aus überſchwänglicher Subjectivität nichts weiß von der Gattung, in welcher allein die Löſung, die Rechtfertigung, die Verſöhnung und Heilung der Sünden und Mängel der Individuen liegt, bedurfte es auch einer übernatürlichen, beſondern, ſelbſt wieder nur perſönlichen ſubjectiven Hülfe, um die Sünde zu überwinden. Wenn ich allein die Gattung bin, wenn außer mir keine anderen, qualitativ anderen Menſchen exiſtiren oder, was völlig eins iſt, wenn kein Unterſchied zwiſchen mir und den Andern iſt, wenn wir Alle vollkommen gleich ſind, wenn meine Sünden nicht neutraliſirt und paralyſirt werden durch die entgegengeſetzten Eigenſchaften anderer Menſchen; ſo iſt frei-

lich meine Sünde ein himmelſchreiender Schandfleck, ein empörender Greuel, der nur durch außerordentliche, außermenſchliche, wunderbare Mittel getilgt werden kann. Glücklicher Weiſe gibt es aber eine natürliche Verſöhnung. Der Andere iſt per se der Mittler zwiſchen mir und der heiligen Idee der Gattung. **Homo homini Deus est.** Meine Sünde iſt dadurch ſchon in ihre Schranke zurückgewieſen, in ihr Nichts verſtoßen, daß ſie eben nur meine, aber deßwegen noch nicht auch die Sünde des Andern iſt.

Die chriſtliche Bedeutung des freien Cälibats und Mönchthums.

Der Begriff der Gattung und mit ihm die Bedeutung des Gattungslebens war mit dem Chriſtenthum verſchwunden. Der früher ausgeſprochne Satz, daß das Chriſtenthum das Princip der Bildung nicht in ſich enthält, erhält dadurch eine neue Beſtätigung. Wo der Menſch die Gattung unmittelbar mit dem Individuum identificirt und dieſe Identität als ſein höchſtes Weſen, als Gott ſetzt, wo ihm alſo die Idee der Menſchheit nur als die Idee der Gottheit Gegenſtand iſt: da iſt das Bedürfniß der Bildung verſchwunden; der Menſch hat Alles in ſich, Alles in ſeinem Gotte, folglich kein Bedürfniß, ſich zu ergänzen durch den Andern, den Repräſentanten der Gattung, durch die Anſchauung der Welt überhaupt — ein Bedürfniß, auf welchem allein der Bildungstrieb beruht. Allein für ſich erreicht der Menſch ſeinen Zweck — er erreicht ihn in Gott, Gott iſt ſelbſt dieſes erreichte Ziel, dieſer realiſirte höchſte Zweck der Menſchheit; aber Gott iſt jedem Individuum allein für ſich gegenwärtig.

Digitized by Google

Gott nur iſt das Bedürfniß des Chriſten, — den Andern, die Menſchengattung, die Welt bedarf er nicht nothwendig dazu. Das innere Bedürfniß des Andern fehlt. Gott vertritt mir eben die Gattung, den Andern; ja in der Abkehr von der Welt, in der Abſonderung werde ich erſt recht gottesbedürftig, empfinde ich erſt recht lebendig die Gegenwart Gottes, empfinde ich erſt, was Gott iſt, und was er mir ſein ſoll. Wohl iſt dem Religiöſen auch Gemeinſchaft, gemeinſchaftliche Erbauung Bedürfniß, aber das Bedürfniß des Andern iſt an ſich ſelbſt doch immer etwas höchſt Untergeordnetes. Das Seelenheil iſt die Grundidee, die Hauptſache des Chriſtenthums, aber dieſes Heil liegt nur in Gott, nur in der Concentration auf ihn. Die Thätigkeit für Andere iſt eine geforderte, iſt Bedingung des Heils, aber der Grund des Heils iſt Gott, die unmittelbare Beziehung auf Gott. Und ſelbſt die Thätigkeit für Andere hat nur eine religiöſe Bedeutung, hat nur die Beziehung auf Gott zum Grund und Zweck — iſt im Weſen nur eine Thätigkeit für Gott — Verherrlichung ſeines Namens, Ausbreitung ſeines Ruhmes. Aber Gott iſt die abſolute Subjectivität, die von der Welt abgeſchiedene, überweltliche, von der Materie befreite, von dem Gattungsleben und damit von der Geſchlechtsdifferenz abgeſonderte Subjectivität. — Die Scheidung von der Welt, von der Materie, von dem Gattungsleben iſt daher das weſentliche Ziel des Chriſten*). Und dieſes Ziel realiſirte ſich auf ſinnliche Weiſe im Mönchsleben.

*) Cui Deus portio est, nihil debet curare, nisi Deum.... Deus enim est sine peccato, Et ideo qui peccatum fugit, ad imaginem est Dei ..... Melius fugit qui fugit illecebram saecularem .... Fuga ergo mors est .... Hoc est fugere hinc: mori

Es iſt Selbſtbetrug, das Mönchthum nur aus dem Orient ableiten zu wollen. Wenigſtens muß man, wenn dieſe Ableitung gelten ſoll, dann auch ſo gerecht ſein und die dem Mönchthum entgegengeſetzte Tendenz der Chriſtenheit nicht aus dem Chriſtenthum, ſondern aus dem Geiſte, aus der Natur des Occidents überhaupt ableiten. Aber wie erklärt ſich dann die Begeiſterung des Abendlandes für das Mönchsleben? Das Mönchthum muß vielmehr geradezu aus dem Chriſtenthum ſelbſt abgeleitet werden: es war eine nothwendige Folge von dem Glauben an den Himmel, welchen das Chriſtenthum der Menſchheit verhieß. Wo das himmliſche Leben eine Wahrheit, da iſt das irdiſche Leben eine Lüge — wo Alles die Phantaſie, die Wirklichkeit Nichts. Wer ein ewiges himmliſches Leben glaubt, dem verliert dieſes Leben ſeinen Werth. Oder vielmehr es hat ſchon ſeinen Werth verloren: der Glaube an das himmliſche Leben iſt eben der Glaube an die Nichtigkeit und Werthloſigkeit dieſes Lebens. Das Jenſeits kann ich mir nicht vorſtellen, ohne mich nach ihm zu ſehnen, ohne mit einem Blicke des Mitleids oder der Verachtung auf dieſes erbärmliche Leben herabzuſchauen. Das himmliſche Leben kann kein Gegenſtand, kein Geſetz des Glaubens ſein, ohne zugleich ein Geſetz der Moral zu ſein: es muß meine Handlungen beſtimmen*), wenn anders mein Leben mit meinem Glauben übereinſtimmen ſoll: ich darf mich nicht hängen an die vergänglichen Dinge dieſer Erde. Ich darf nicht, aber ich mag auch nicht, denn was

---

elementis hujus mundi, abscondere vitam in Deo. Ambrosius. Liber de fuga seculi. c. 2. 4. 7.

*) Eo dirigendus est spiritus quo aliquando est iturus. Meditat. sacrae Joh. Gerhardi. Med. 46.

Digitized by Google

ſind alle Dinge hienieden gegen die Herrlichkeit des himmliſchen Lebens*)?

Allerdings hängt die Qualität jenes Lebens von der Qualität, der moraliſchen Beſchaffenheit dieſes Lebens ab, aber die Moralität iſt ſelbſt beſtimmt durch den Glauben an das ewige Leben. Und dieſe dem überirdiſchen Leben entſprechende Moralität iſt nur die Abkehr von dieſer Welt, die Negation dieſes Lebens. Die ſinnliche Bewährung dieſer geiſtigen Abkehr aber iſt das klöſterliche Leben. Alles muß ſich zuletzt äußerlich, ſinnlich darſtellen**). Was innere Geſinnung, muß ſich praktiſch realiſiren. Das klöſterliche, überhaupt asсetiſche Leben iſt das himmliſche Leben, wie es ſich hienieden bewährt und bewähren kann. Wenn meine Seele dem Himmel angehört, warum ſoll ich, ja wie kann ich mit dem Leibe der Erde angehören? Die Seele animirt den Leib. Wenn aber die Seele im Himmel iſt, ſo iſt der Leib verlaſſen, todt — abgeſtorben alſo das Medium, das Verbindungsglied zwiſchen der Welt und der Seele. Der Tod, die Scheidung der Seele vom Leibe, wenigſtens von dieſem groben materiellen, ſündhaften Leibe, iſt der Eingang zum Himmel. Wenn aber der Tod die Bedingung der Seligkeit und moraliſchen Vollkommenheit iſt, ſo iſt nothwendig die Abtödtung, die Mortification das einzige Geſetz der Moral. Der moraliſche Tod iſt die nothwendige Anticipation des natürlichen Todes —

*) Affectanti coelestia, terrena non sapiunt. Aeternis inhianti, fastidio sunt transitoria. Bernhard. (Epist. Ex persona Heliae monachi ad parentes). Nihil nostra refert in hoc aevo, nisi de eo quam celeriter excedere. Tertullian. Apol. adv. Gentes. c. 41.

**) Ille perfectus est qui mente et corpore a saeculo est elongatus. De modo bene vivendi ad Sororem. S. VII. (Unter den unächten Schriften Bernhards.)

die nothwendige; denn es wäre die höchſte Immoralität, dem ſinnlichen Tod, der kein moraliſcher, ſondern natürlicher, dem Menſchen mit dem Thiere gemeiner Act iſt, den Erwerb des Himmels zu überlaſſen. Der Tod muß daher zu einem moraliſchen Act, einem Act der Selbſtthätigkeit erhoben werden. „Ich ſterbe täglich," ſagt der Apoſtel. Und dieſen Spruch machte der heilige Antonius, der Gründer des Mönchthums*), zum Thema ſeines Lebens.

Aber das Chriſtenthum, entgegnet man, hat nur eine geiſtige Freiheit gewollt. Richtig; aber was iſt die geiſtige Freiheit, die nicht in die That übergeht, die ſich nicht ſinnlich bewährt? Die ſinnliche Freiheit iſt allein die Wahrheit der geiſtigen Freiheit. Ein Menſch, der an den irdiſchen Schätzen das geiſtige Intereſſe wirklich verloren, der wirft ſie auch bald zum Fenſter hinaus, um vollkommen ſein Herz zu entledigen. Was ich nicht mehr mit der Geſinnung habe, das iſt mir zur Laſt, wenn ich es dennoch habe, denn ich habe es im Widerſpruch mit meiner Geſinnung. Alſo weg damit! Was die Geſinnung entlaſſen, das halte auch die Hand nicht mehr feſt. Nur die Geſinnung iſt die Schwerkraft des Händedrucks; nur die Geſinnung heiligt den Beſitz. Wer ſein Weib ſo haben ſoll, als habe er es nicht, der thut beſſer, wenn er ſich gar kein Weib nimmt. Haben, als habe man nicht, heißt haben ohne die Geſinnung des Habens, heißt in Wahrheit nicht haben. Und wer daher ſagt: man ſolle ein Ding haben ſo, als habe man es nicht, der ſagt nur auf eine feine, ſchlaue, ſchonende Weiſe: man ſoll es gar nicht haben. Was ich aus dem Herzen fahren laſſe, das iſt nicht mehr mein, das iſt vo-

*) S. indeß hierüber Hieronymus de vita Pauli primi Eremitae.

Digitized by Google

gelfrei. Der heilige Antonius faßte den Entſchluß, der Welt zu entſagen, als er einſt den Spruch hörte: „Willſt Du vollkommen ſein, ſo gehe hin, verkaufe, was Du haſt und gib es den Armen, ſo wirſt Du einen Schatz im Himmel haben und komm und folge mir nach.“ Der heilige Antonius gab die allein wahre Auslegung dieſes Ausſpruchs. Er ging hin und verkaufte ſeine Reichthümer und gab ſie den Armen. Nur ſo bewährte er ſeine geiſtige Freiheit von den Schätzen dieſer Welt*).

Solche Freiheit, ſolche Wahrheit widerſpricht nun freilich dem heutigen Chriſtenthum, welchem zufolge der Herr nur eine geiſtige Freiheit gewollt, d. h. eine Freiheit, die durchaus keine Opfer erheiſcht, die bei vollem Wanſte frei iſt von den Begierden des Fleiſches, bei vollem Geldbeutel frei von den irdiſchen Sorgen. Deßwegen ſagte ja auch der Herr: „mein Joch iſt ſanft und leicht.“ Wie barbariſch, wie unſinnig wäre das Chriſtenthum, wenn es den Menſchen zumuthete, die Schätze dieſer Welt aufzuopfern! Dann paßte ja das Chriſtenthum gar nicht für dieſe Welt. Aber das ſei ferne! Das Chriſtenthum iſt höchſt praktiſch und weltklug. Es überläßt die Freiheit von den Schätzen und Lüſten dieſer Welt dem natürlichen Tode, — die Selbſttödtung der Mönche iſt unchriſtlicher Selbſtmord — aber der Selbſtthätigkeit den Erwerb und Genuß der irdiſchen Schätze. Die ächten Chriſten zweifeln zwar nicht an der Wahrheit des himmliſchen Lebens, Gott bewahre! Darin ſtimmen ſie noch heute mit den alten Mön-

*) Natürlich hatte das Chriſtenthum nur ſolche Kraft, als, wie Hieronymus an die Demetrias ſchreibt, domini nostri adhuc calebat cruor et fervebat recens in credentibus fides.

Digitized by Google

chen überein; aber ſie erwarten daſſelbe geduldig, ergeben in den Willen Gottes, d. h. in den Willen der Selbſtſucht, der wohlbehaglichen Genußſucht dieſer Welt*). Doch ich wende mich mit Ekel und Verachtung weg von dem modernen Chriſtenthum, wo die Braut Chriſti bereitwillig ſelbſt der Polygamie huldigt, wenigſtens der ſucceſſiven Polygamie, die ſich aber nicht weſentlich in den Augen des wahren Chriſten von der gleichzeitigen unterſcheidet, aber doch zugleich — o ſchändliche Heuchelei! — auf die ewige, allverbindende, unwiderſprechliche, heilige Wahrheit des Wortes Gottes ſchwört, und kehre zurück mit heiliger Scheu zur verkannten Wahrheit der keuſchen Kloſterzelle, wo noch nicht die dem Himmel angetraute Seele mit einem fremden Leibe ſich vermiſchte**)!

Das unweltliche, übernatürliche Leben iſt weſentlich auch eheloſes Leben. Das Cälibat — freilich nicht als Geſetz — liegt gleichfalls alſo im innerſten Weſen des Chriſtenthums. Hinlänglich iſt dieß ſchon in der übernatürlichen Herkunft des Heilands ausgeſprochen. In dieſem Glauben heiligten die Chriſten die unbefleckte Jungfräulichkeit als das heilbringende Princip, als das Princip der neuen, der chriſtlichen Welt. Komme man nicht mit ſolchen Stellen der Bibel wie etwa: Mehret euch, oder: was Gott zuſammengefügt, ſoll der Menſch nicht ſcheiden, um damit die Ehe zu

*) Wie anders die alten Chriſten! Difficile, imo impossibile est, ut et praesentibus quis et futuris fruatur bonis. Hieronymus. (Epist. Juliano.) Aber freilich ſie waren abſtracte Chriſten. Und jetzt leben wir im Zeitalter der Verſöhnung! Ja wohl!

**) Alle Ausdrücke ſind erlaubt in der Schrift, wo ſie bezeichnend, wo ſie nothwendig ſind.

Digitized by Google

ſanctioniren! Die erſte Stelle bezieht ſich, wie ſchon Tertullian und Hieronymus bemerkten, nur auf die menſchenleere, nicht aber bereits erfüllte Erde, nur auf den Anfang, nicht aber auf das mit der unmittelbaren Erſcheinung Gottes auf Erden eingetretne Ende der Welt. Und auch die zweite bezieht ſich nur auf das Alte Teſtament. Juden ſtellten die Frage: ob es auch recht ſei, daß ſich ein Menſch ſcheide von ſeinem Weibe: die zweckmäßigſte Abfertigung dieſer Frage war obige Antwort. Wer einmal eine Ehe ſchließt, der ſoll ſie auch heilig halten. Schon der Blick nach einer andern iſt Ehebruch. Die Ehe iſt an und für ſich ſchon eine Conceſſion gegen die Schwachheit der Sinnlichkeit, ein Uebel, das daher ſo viel als möglich beſchränkt werden muß. Die Unauflöslichkeit der Ehe iſt ein Nimbus, ein Heiligenſchein, welcher gerade das Gegentheil von Dem ausſpricht, was die vom Scheine geblendeten und perturbirten Köpfe dahinter ſuchen. Die Ehe iſt an ſich eine Sünde, eine Schwachheit, die Dir nur unter der Bedingung erlaubt und verziehen wird, daß Du Dich auf ein einziges — bedenke es wohl! — ein einziges Weib für immer beſchränkſt. Kurz, die Ehe iſt nur im Alten, aber nicht mehr im Neuen Teſtament geheiligt: das N. T. kennt ein höheres, ein übernatürliches Princip, das Geheimniß der unbefleckten Jungfräulichkeit. „Wer es faſſen mag, der faſſe es." „Die Kinder dieſer Welt freyen und laſſen ſich freyen, welche aber würdig ſein werden, jene Welt zu erlangen in der Auferſtehung von den Todten, die werden weder freyen, noch ſich freyen laſſen. Denn ſie können hinfort nicht ſterben, denn ſie ſind den Engeln gleich und Gottes Kinder, dieweil ſie Kinder ſind der Auferſtehung." Im Himmel freyen ſie alſo nicht; vom Himmel iſt das Princip

der Geſchlechtsliebe als ein irdiſches, weltliches ausgeſchloſſen. Aber das himmliſche Leben iſt das wahre, das beſtändige, ewige Leben des Chriſten. Warum ſoll alſo ich, der ich für den Himmel beſtimmt bin, ein Band knüpfen, das in meiner wahren Beſtimmung aufgelöſt iſt? Warum ſoll ich, der ich an ſich, der Potenz nach ein himmliſches Weſen bin, nicht hier ſchon dieſe Möglichkeit verwirklichen*)? Ja die Ehe iſt ſchon aus meinem Sinne, meinem Herzen verbannt, indem ſie aus dem Himmel, dem weſentlichen Gegenſtand meines Glaubens, Hoffens und Lebens verſtoßen iſt. Wie kann in meinem vom Himmel erfüllten Herzen noch ein irdiſches Weib Platz haben? Wie kann ich mein Herz zwiſchen Gott und dem Menſchen theilen? Die Liebe des Chriſten zu Gott iſt nicht eine abſtracte oder allgemeine Liebe, wie die Liebe zur Wahrheit, zur Gerechtigkeit, zur Wiſſenſchaft; ſie iſt die Liebe zu einem ſubjectiven, perſönlichen Gott, alſo ſelbſt eine ſubjective perſönliche Liebe. Ein weſentliches Attribut dieſer Liebe iſt es, daß ſie eine ausſchließliche, eiferſüchtige Liebe iſt, denn ihr Gegenſtand iſt ein perſönliches und zugleich das höchſte Weſen, dem kein andres gleich kommt. „Halte Dich zu Jeſus (aber Jeſus Chriſtus iſt der Gott des Chriſten) im Leben und im Tode; verlaß Dich auf ſeine Treue: er allein kann Dir helfen, wenn Dich Alles verläßt. Dein Geliebter hat die Eigenſchaft, daß er keinen Andern neben ſich dulden will: er allein will Dein Herz haben, allein in Deiner Seele wie ein König auf ſeinem Throne herr-

*) Praesumendum est hos qui intra Paradisum recipi volunt, tandem debere cessare ab ea re, a qua Paradisus intactus est. Tertullian. de exhort. cast. c. 13.

Digitized by Google

ſchen.“ Was kann Dir die Welt ohne Jeſus nützen? „Ohne Chriſtus ſein, iſt Höllenpein; mit Chriſtus ſein, himmliſche Süßigkeit.“ „Ohne Freund kannſt Du nicht leben; aber wenn Dir nicht Chriſti Freundſchaft über Alles geht, ſo wirſt Du über Maaßen traurig und troſtlos ſein.“ „Liebe Alle um Jeſu willen, aber Jeſus um ſeinetwillen. Jeſus Chriſtus allein iſt der Liebenswerthe.“ „Mein Gott, meine Liebe (mein Herz): ganz biſt Du mein und ganz bin Ich Dein.“ „Die Liebe ... hofft und vertraut immer auf Gott, auch wenn ihr Gott nicht gnädig iſt (oder bitter ſchmeckt non sapit); denn ohne Schmerz lebt man nicht in der Liebe.....“ „Um des Geliebten willen muß der Liebende Alles, auch das Harte und Bittere gern ſich gefallen laſſen.“ „Mein Gott und mein Alles.... In Deiner Gegenwart iſt mir Alles ſüß, in Deiner Abweſenheit Alles widerlich..... Ohne Dich kann mir nichts gefallen.“ „O wann wird endlich jene ſelige, jene erſehnte Stunde kommen, daß Du mich ganz mit Deiner Gegenwart erfüllſt und mir Alles in Allem biſt! So lange mir dieß nicht vergönnt iſt, iſt meine Freude nur Stückwerk.“ „Wo war es mir je wohl ohne Dich? oder wann in Deiner Gegenwart wehe? Ich will lieber arm ſein um Deinetwillen, als reich ohne Dich. Ich will lieber mit Dir auf der Erde ein Pilger, als ohne Dich Beſitzer des Himmels ſein. Wo Du biſt, iſt der Himmel; Tod und Hölle, wo Du nicht biſt. Nur nach Dir ſehne ich mich.“ „Du kannſt nicht Gott dienen und zugleich am Vergänglichen Deine Freude haben: Du mußt Dich entfernen von allen Bekannten uud Freunden und von allem zeitlichen Troſte Deinen Geiſt abſondern. Die Gläubigen Chriſti ſollen ſich nach der Ermahnung des heiligen Apoſtels Petrus nur als Pilger und Fremd-

linge dieſer *Welt* anſehen*)." Die Liebe zu Gott als einem perſönlichen Weſen iſt alſo eine *eigentliche, förmliche, perſönliche, ausſchließliche Liebe.* Wie kann ich alſo Gott, ſage Gott, und zugleich ein ſterbliches Weib lieben. Setze ich dadurch nicht Gott auf gleichen Fuß mit dem Weib? Nein! einer Seele, die Gott *wahrhaft* liebt, iſt die Liebe zum Weibe eine Unmöglichkeit — ein Ehebruch. Wer ein Weib hat, ſagt der Apoſtel Paulus — den man nicht unrichtig den eigentlichen Stifter des Chriſtenthums genannt hat — denket, was des Weibes iſt, wer keines hat, denkt nur, was des Herrn iſt. Der Verheirathete denkt daran, daß er dem Weibe gefalle, der Unverheirathete daran, daß er Gott gefalle.

Der wahre Chriſt hat, wie kein Bedürfniß der Bildung, weil dieſe ein dem Gemüthe widerliches, weltliches Princip iſt, ſo auch kein Bedürfniß der (natürlichen) *Liebe.* Gott erſetzt ihm den Mangel, das Bedürfniß der Bildung, Gott deßgleichen den Mangel, das Bedürfniß der Liebe, des Weibes, der Familie. Der Chriſt identificirt unmittelbar mit dem Individuum die Gattung: er ſtreift daher die *Geſchlechtsdifferenz* als einen läſtigen, zufälligen Anhang von ſich ab. Mann und Weib zuſammen machen erſt den wirklichen Menſchen aus, Mann und Weib zuſammen iſt die Exiſtenz der Gattung — denn ihre Verbindung iſt die Quelle der Vielheit, die Quelle ande-

*) **Thomas a Kempis** de imit. (l. II. c. 7. c. 8. l. III. c. 5. c. 34. c. 53. c. 59.) Felix illa conscientia et beata virginitas, in cujus corde *praeter amorem Christi .... nullus alius versatur amor.* **Hieronymus.** (Demetriadi, virgini Deo *consecratae.*) Aber freilich das iſt wieder eine ſehr *abſtracte* Liebe, die im Zeitalter der Verſöhnung, wo Chriſtus und Belial ein Herz und eine Seele ſind, nicht mehr ſchmeckt. O wie bitter iſt die Wahrheit!

rer Menſchen. Der Menſch daher, der ſeine Mannheit nicht negirt, der ſich fühlt als Mann und dieſes Gefühl als ein natur- und geſetzmäßiges Gefühl anerkennt, der weiß und fühlt ſich als ein Theilweſen, welches eines andern Theilweſens zur Hervorbringung des Ganzen, der wahren Menſchheit, bedarf. Der Chriſt dagegen erfaßt ſich in ſeiner überſchwänglichen, transcendenten Subjectivität als ein für ſich ſelbſt vollkommnes Weſen. Aber dieſer Anſchauung war der Geſchlechtstrieb entgegen; er ſtand mit ſeinem Ideal, ſeinem höchſten Weſen in Widerſpruch; der Chriſt mußte daher dieſen Trieb negiren.

Wohl empfand auch der Chriſt das Bedürfniß der Geſchlechterliebe, aber nur als ein ſeiner himmliſchen Beſtimmung widerſprechendes, nur natürliches — natürlich in dem gemeinen, verächtlichen Sinne, den dieſes Wort im Chriſtenthum hat — nicht als ein moraliſches, inniges Bedürfniß, nicht als ein, um mich ſo auszudrücken, metaphyſiſches, d.i. weſentliches Bedürfniß, welches der Menſch aber nur da empfinden kann, wo er die Geſchlechtsdifferenz nicht von ſich abſondert, ſondern vielmehr zu ſeinem innern Weſen rechnet. Heilig iſt darum nicht die Ehe im Chriſtenthume — wenigſtens nur ſcheinbar, illuſoriſch — denn das natürliche Princip der Ehe, die Geſchlechterliebe — mag auch die bürgerliche Ehe unzählige Mal dieſem Princip widerſprechen — iſt im Chriſtenthum ein unheiliges, vom Himmel ausgeſchloſſenes. Was aber der Menſch von ſeinem Himmel ausſchließt, das ſchließt er von ſeinem wahren Weſen aus*). Der Himmel iſt ſein Schatz-

*) Dieß läßt ſich auch ſo ausdrücken: die Ehe hat im Chriſtenthum nur eine moraliſche, aber keine religiöſe Bedeutung, kein

käſtchen. Glaube nicht dem, was er auf der Erde etablirt, was er hier erlaubt und ſanctionirt: hier muß er ſich accomodiren; hier kommt ihm Manches in die Quere, was nicht in ſein Syſtem paßt; hier weicht er Deinem Blick aus, denn er befindet ſich unter fremden Weſen, die ihn ſchüchtern machen. Aber belauſche ihn, wo er ſein Incognito abwirft und ſich in ſeiner wahren Würde, ſeinem himmliſchen Staate zeigt. Im Himmel *ſpricht* er, wie er *denkt*; dort vernimmſt Du ſeine *wahre* Meinung. Wo ſein Himmel, iſt ſein Herz — der Himmel iſt ſein *offnes* Herz. Der Himmel iſt nichts, als der Begriff des Wahren, Guten, Gültigen, deſſen, was *ſein ſoll*; die Erde nichts als der Begriff des Unwahren, Ungültigen, deſſen, was *nicht* ſein ſoll. Der Chriſt ſchließt vom Himmel das Gattungsleben aus: dort hört die Gattung auf, dort gibt es nur *reine, geſchlechtsloſe Individuen*, Geiſter, dort herrſcht die *abſolute* Subjectivität — alſo ſchließt der Chriſt von ſeinem wahren Leben das Gattungsleben aus; er negirt

religiöſes *Princip* und *Vorbild*. Anders bei den Griechen, wo z. B. „Zeus und Here das große Urbild jeder Ehe (*Creuzer* Symb.), bei den alten Parſen, wo die Zeugung als „die Vermehrung des Menſchengeſchlechts, die *Verminderung* des *Arhimaniſchen Reichs*," alſo eine *religiöſe* Pflicht und Handlung iſt (Zend-Aveſta), bei den Indern, wo der Sohn der *wiedergeborne* Vater iſt.

So der Frau ihr Gemahl nahet, wird er *wiedergeboren* ſelbſt
Von der, die Mutter durch ihn wird. (Fr. Schlegel.)

Bei den Indern darf kein Wiedergeborner in den Stand eines Sannyaſſi, das iſt eines in Gott verſunkenen Einſiedlers treten, wenn er nicht vorher drei Schulden bezahlt, unter andern die, daß er *rechtlicher Weiſe einen Sohn gezeugt hat*. Bei den Chriſten dagegen, wenigſtens den katholiſchen, war es ein wahres religiöſes Freudenfeſt, wenn Verlobte oder ſchon Verheirathete — vorausgeſetzt, daß es mit beiderſeitiger Einwilligung geſchah — den ehelichen Stand aufgaben, der religiöſen Liebe die eheliche Liebe aufopferten.

das Princip der Ehe als ein ſündiges, ein zu negirendes; denn das ſündloſe, das poſitive Leben iſt das himmliſche*).

Der chriſtliche Himmel oder die perſönliche Unſterblichkeit.

Das eheloſe, überhaupt asceti[s]che Leben iſt der directe Weg zum himmliſchen unſterblichen Leben, denn der Himmel iſt nichts andres als das übernatürliche, gattungsfreie, geſchlechtsloſe, abſolut ſubjective Leben. Dem Glauben an die perſönliche Unſterblichkeit liegt der Glaube zu Grunde, daß die Geſchlechtsdifferenz nur ein äußerlicher Anflug der Individualität, daß an ſich das Individuum ein geſchlechtsloſes, für ſich ſelbſt vollſtändiges, abſolutes Weſen iſt. Wer aber keinem Geſchlecht angehört, gehört keiner Gattung an — die Geſchlechtsdifferenz iſt die Nabelſchnur, durch welche die Individualität mit der Gattung zuſammenhängt — und wer keiner Gattung angehört, der gehört nur ſich ſelbſt an, iſt ein ſchlechthin bedürfnißloſes, göttliches, abſolutes Weſen. Nur da daher, wo die Gattung aus dem Bewußtſein verſchwindet, wird das himmliſche Leben zur Gewißheit. Wer im Bewußtſein der Gattung und folglich ihrer Realität lebt, der lebt auch

*) Inſofern das religiöſe Bewußtſein alles zuletzt wieder ſetzt, was es anfangs aufhebt, das jenſeitige Leben daher zuletzt nichts andres iſt als das wiederhergeſtellte dieſſeitige Leben, ſo muß conſequent auch das Geſchlecht wiederhergeſtellt werden. **Erunt . . . similes angelorum. Ergo homines esse non desinent . . . . ut apostolus apostolus sit et Maria Maria. Hieronymus (ad Theodoram viduam.)** Aber wie der jenſeitige Körper ein unkörperlicher Körper, ſo iſt nothwendig das dortige Geſchlecht ein differenzloſes, d. i. geſchlechtloſes Geſchlecht.

Digitized by Google

im Bewußtſein der Realität der Geſchlechtsdifferenz. Er betrachtet dieſelbe nicht als einen mechaniſch eingeſprengten zufälligen Stein des Anſtoßes; er betrachtet ſie als einen innigen, einen chemiſchen Beſtandtheil ſeines Weſens. Er weiß ſich wohl als Menſch, aber zugleich in der Beſtimmtheit der Geſchlechtsdifferenz, die nicht nur Mark und Bein durchdringt, ſondern auch ſein innerſtes Selbſt, die weſentliche Art ſeines Denkens, Wollens, Empfindens beſtimmt. Wer daher im Bewußtſein der Gattung lebt, wer ſein Gemüth und ſeine Phantaſie beſchränkt, beſtimmt durch die Anſchauung des wirklichen Lebens, des wirklichen Menſchen, der kann ſich kein Leben denken, wo das Gattungsleben und damit die Geſchlechtsdifferenz aufgehoben iſt: er hält das geſchlechtsloſe Individuum, den himmliſchen Geiſt für eine gemüthliche Vorſtellung der Phantaſie.

Aber eben ſo wenig, wie von der Geſchlechtsdifferenz, kann der reale Menſch von ſeiner ſittlichen oder geiſtigen Beſtimmtheit, die ja aufs innigſte mit ſeiner natürlichen Beſtimmtheit zuſammenhängt, abſtrahiren. Eben, weil er in der Anſchauung des Ganzen lebt, ſo lebt er in der Anſchauung ſeiner nur als eines Theilweſens, das nur iſt, was es iſt, durch die Beſtimmtheit, die es eben zum Theil des Ganzen oder zu einem relativen Ganzen macht. Jeder hält daher mit Recht ſein Geſchäft, ſeinen Stand, ſeine Kunſt oder Wiſſenſchaft für die höchſte: denn der Geiſt des Menſchen iſt nichts als die weſentliche Art ſeiner Thätigkeit. Wer etwas Tüchtiges in ſeinem Stande, ſeiner Kunſt iſt, wer, wie man im Leben ſagt, ſeinen Poſten ausfüllt, mit Leib und Leben ſeinem Berufe ergeben iſt, der denkt ſich auch ſeinen Beruf als den höchſten und ſchönſten. Wie ſollte er in ſeinem Geiſte ver-

Digitized by Google

läugnen, in ſeinem Denken erniedrigen, was er durch die That celebrirt, indem er mit Freuden demſelben ſeine Kräfte weiht? Was ich gering ſchätze, wie kann ich dem meine Zeit, meine Kräfte weihen? Muß ich dennoch, ſo iſt meine Thätigkeit eine unglückliche, denn ich bin zerfallen mit mir ſelbſt. Arbeiten iſt Dienen. Wie kann ich aber einem Gegenſtand dienen, mich ihm ſubjiciren, wenn er mir nicht im Geiſte hoch ſteht? Kurz, die Beſchäftigungen beſtimmen das Urtheil, die Denkart, die Geſinnung des Menſchen. Und je höher die Art der Beſchäftigung, deſto mehr identificirt ſich der Menſch damit. Was überhaupt der Menſch zum weſentlichen Zweck ſeines Lebens macht, das erklärt er für ſeine Seele; denn es iſt das Princip der Bewegung in ihm. Durch ſeine Zwecke, durch die Thätigkeit, in welcher er dieſe Zwecke realiſirt, iſt aber der Menſch zugleich, wie Etwas für ſich, ſo Etwas für Andere, für das Allgemeine, die Gattung. Wer daher in dem Bewußtſein der Gattung als einer Realität lebt, der hält ſein Sein für Andere, ſein öffentliches, gemeinnütziges Sein für das Sein, welches eins iſt mit dem Sein ſeines Weſens, für ſein unſterbliches Sein. Er lebt mit ganzer Seele, mit ganzem Herzen für die Menſchheit. Wie könnte er eine beſondere Exiſtenz für ſich noch im Rückhalt haben, wie ſich von der Menſchheit ſcheiden? Wie ſollte er im Tode verläugnen, was er im Leben bekräftigte? Aber ſein Glaube im Leben war: **Nec sibi sed toti genitum se credere mundo.**

Das himmliſche Leben oder — was wir hier nicht unterſcheiden — die perſönliche Unſterblichkeit iſt eine charakteriſtiſche Lehre des Chriſtenthums. Allerdings findet ſie ſich zum Theil auch ſchon bei den heidniſchen Philoſophen, aber hier

hat ſie nur die Bedeutung einer ſubjectiven Phantaſie, weil ſie nicht mit ihrer Grundanſchauung zuſammenhing. Wie widerſprechend äußern ſich nicht z. B. die Stoiker über dieſen Gegenſtand! Erſt bei den Chriſten fand die perſönliche Unſterblichkeit das Princip, woraus ſie ſich mit Nothwendigkeit als eine ſich von ſelbſt verſtehende Wahrheit ergibt. Den Alten kam die Anſchauung der Welt, der Natur, der Gattung ſtets in die Quere, ſie unterſchieden zwiſchen dem Lebensprincip und dem lebenden Subject, zwiſchen der Seele, dem Geiſte und ſich ſelbſt; während der Chriſt den Unterſchied zwiſchen Seele und Perſon, Gattung und Individuum aufhob, unmittelbar in ſich ſelbſt daher ſetzte, was nur der Totalität der Gattung angehört. Aber die unmittelbare Einheit der Gattung und Individualität iſt eben das höchſte Princip, der Gott des Chriſtenthums — das Individuum hat in ihm die Bedeutung des abſoluten Weſens — und die nothwendig immanente Folge dieſes Princips eben die perſönliche Unſterblichkeit.

Oder vielmehr: der Glaube an die perſönliche Unſterblichkeit iſt ganz identiſch mit dem Glauben an den perſönlichen Gott — d. h. daſſelbe, was der Glaube an das himmliſche, unſterbliche Leben der Perſon ausdrückt, daſſelbe drückt Gott aus, wie er den Chriſten Gegenſtand war — das Weſen der abſoluten, uneingeſchränkten Subjectivität. Die uneingeſchränkte Subjectivität iſt Gott, aber die himmliſche Subjectivität iſt nichts andres als die uneingeſchränkte, die von allen irdiſchen Beſchwerden und Schranken erledigte Subjectivität — der Unterſchied nur der, daß Gott der geiſtige Himmel, der Himmel der ſinnliche Gott iſt, daß in Gott nur **in abstracto** geſetzt wird, was im Himmel

mehr ein Object der Phantaſie iſt. Gott iſt nur der implicirte, involvirte Himmel, der wirkliche Himmel der explicirte Gott. Gegenwärtig iſt Gott das Himmelreich, in Zukunft der Himmel Gott. Gott iſt die Bürgſchaft, die, aber noch abſtracte, Präſenz und Exiſtenz der Zukunft — der anticipirte compendiöſe Himmel. Unſer eignes zukünftiges, aber von uns, wie wir gegenwärtig in dieſer Welt, in dieſem Leibe exiſtiren, unterſchiednes, nur ideal gegenſtändliches Weſen iſt Gott — Gott iſt der Gattungsbegriff, der ſich dort erſt realiſiren, individualiſiren wird. Gott iſt die himmliſche, reine, freie Weſenheit, die dort als himmliſche reine Weſen exiſtiren wird, die Seligkeit, die dort in einer Fülle ſeliger Individuen ſich entfaltet. Gott iſt alſo nichts andres als der Begriff oder das Weſen des abſoluten, des ſeligen, himmliſchen Lebens, das aber hier ſelbſt noch zuſammengefaßt wird in eine ideale Perſönlichkeit. Deutlich genug iſt dieß ausgeſprochen in dem Glauben, daß das ſelige Leben die Einheit mit Gott iſt. Hier ſind wir unterſchieden und getrennt von Gott, dort fällt die Scheidewand; hier ſind wir Menſchen, dort Götter; hier iſt die Gottheit ein Monopol, dort ein Gemeingut; hier eine abſtracte Einheit, dort eine concrete Vielheit *).

---

*) **Bene dicitur, quod tunc plene videbimus eum sicuti est, cum similes ei erimus, h. e. erimus quod ipse est. Quibus enim potestas data est filios Dei fieri, data est potestas, non quidem ut sint Deus, sed sint tamen quod Deus est: sint sancti, futuri plene beati, quod Deus est. Nec aliunde hic sancti, nec ibi futuri beati, quam ex Deo qui eorum et sanctitas et beatitudo est. De vita solitaria** (Unter den unächten Schriften des h. Bernhard). **Finis autem bonae voluntatis beatitudo est: vita aeterna ipse Deus. Augustin.** (bei **Petrus Lomb. l. II. dist. 38. c. 1.**)

Digitized by Google

Was die Erkenntniß dieſes Gegenſtandes erſchwert, iſt nur die Phantaſie, welche einerſeits durch die Vorſtellung der Perſönlichkeit Gottes, anderſeits durch die Vorſtellung der vielen Perſönlichkeiten, welche ſie zugleich gewöhnlich in ein mit ſinnlichen Farben ausgemaltes Reich verlegt, die Einheit des Begriffs auseinandertrennt. Aber in Wahrheit iſt kein Unterſchied zwiſchen dem *abſoluten Leben*, welches *als Gott* und dem *abſoluten Leben*, welches *als der Himmel* gedacht wird, nur daß im Himmel in die Länge und Breite ausgedehnt wird, was in Gott in Einen Punkt concentrirt iſt. Der Glaube an die *Unſterblichkeit* des Menſchen iſt der Glaube an die *Göttlichkeit* des Menſchen, und umgekehrt der Glaube an Gott der Glaube an die reine, von allen Schranken erlöſte und folglich *eo ipso unſterbliche* Subjectivität. Die Unterſchiede, die man ſetzt zwiſchen der unſterblichen Seele und Gott, ſind entweder nur ſophiſtiſche oder phantaſtiſche, wie wenn man z. B. die Seligkeit der Himmelsbewohner wieder in Schranken einſchließt, in Grade eintheilt, um einen Unterſchied zwiſchen Gott und den himmliſchen Weſen zu etabliren.

Die Identität der göttlichen und himmliſchen Subjectivität erſcheint ſelbſt in den populären Beweiſen der Unſterblichkeit. Wenn kein andres beſſeres Leben iſt, ſo iſt Gott nicht gerecht und gut. Die Gerechtigkeit und Güte Gottes wird ſo abhängig gemacht von der Fortdauer der Individuen; aber ohne Gerechtigkeit und Güte iſt Gott *nicht Gott* — die Gottheit, die Exiſtenz Gottes wird daher abhängig gemacht von der *Exiſtenz der Individuen*. Wenn ich nicht unſterblich bin, ſo glaube ich keinen Gott; wer die Unſterblichkeit läugnet, läugnet Gott. Aber das kann ich unmöglich

glauben: ſo gewiß Gott iſt, ſo gewiß iſt meine Seligkeit. Gott iſt eben die Gewißheit meiner Seligkeit. Das Intereſſe, daß Gott iſt, iſt eins mit dem Intereſſe, daß ich bin, ewig bin. Gott iſt meine geborgne, meine gewiſſe Exiſtenz: er iſt die Subjectivität der Subjecte, die Perſönlichkeit der Perſonen. Wie ſollte daher den Perſonen nicht zukommen, was der Perſönlichkeit zukommt? In Gott mache ich eben mein Futurum zu einem Präſens oder vielmehr ein Zeitwort zu einem Subſtantiv; wie ſollte ſich eins vom andern trennen laſſen? Gott iſt die meinen Wünſchen und Gefühlen entſprechende Exiſtenz: er iſt der Gerechte, der Gütige, der meine Wünſche erfüllt. Die Natur, dieſe Welt iſt eine meinen Wünſchen, meinen Gefühlen widerſprechende Exiſtenz. Hier iſt es nicht ſo, wie es ſein ſoll — dieſe Welt vergeht — Gott aber iſt das Sein, welches ſo iſt, wie es ſein ſoll. Gott erfüllt meine Wünſche — dieß iſt nur populäre Perſonification des Satzes: Gott iſt der Erfüller, d. i. die Realität, das Erfülltſein meiner Wünſche. Aber der Himmel iſt eben das meinen Wünſchen, meiner Sehnſucht adäquate Sein — alſo kein Unterſchied zwiſchen Gott und Himmel. Gott iſt die Kraft, durch die der Menſch ſeine ewige Glückſeligkeit realiſirt — Gott die abſolute Perſönlichkeit, in der alle einzelnen Perſonen die Gewißheit ihrer Abſolutheit, ihrer Seligkeit und Unſterblichkeit haben — Gott die höchſte letzte Gewißheit der Subjectivität von ihrer abſoluten Wahrheit und Weſenhaftigkeit.

Die Unſterblichkeitslehre iſt die Schlußlehre der Religion — ihr Teſtament, worin ſie ihren letzten Willen äußert. Hier ſpricht ſie darum unverhohlen aus, was ſie ſonſt verſchweigt. Wenn es ſich ſonſt um die Exiſtenz eines andern Weſens handelt, ſo handelt es ſich hier offenbar nur um die eigne

Exiſtenz; wenn außerdem der Menſch in der Religion ſein Sein vom Sein Gottes abhängig macht, ſo macht er hier die Realität Gottes von ſeiner eignen Realität abhängig; was ihm ſonſt die primitive, unmittelbare Wahrheit, das iſt ihm daher hier eine abgeleitete, ſecundäre Wahrheit: wenn ich nicht ewig bin, ſo iſt Gott nicht Gott, wenn keine Unſterblichkeit, ſo iſt kein Gott. Und dieſen Schluß hat ſchon der Apoſtel gemacht. Wenn wir nicht auferſtehen, ſo iſt Chriſtus nicht auferſtanden und Alles iſt Nichts. **Edite, bibite.** Allerdings kann man das ſcheinbar oder wirklich Anſtößige, was in der populären Argumentation liegt, beſeitigen, indem man die Schlußform vermeidet, aber nur dadurch, daß man die Unſterblichkeit zu einer analytiſchen Wahrheit macht, ſo daß eben der Begriff Gottes, als der abſoluten Perſönlichkeit oder Subjectivität, per se ſchon der Begriff der Unſterblichkeit iſt. Gott iſt die Bürgſchaft meiner zukünftigen Exiſtenz, weil er ſchon die Gewißheit und Realität meiner gegenwärtigen Exiſtenz, mein Heil, mein Troſt, mein Schirm vor den Gewalten der Außenwelt iſt; ich brauche alſo die Unſterblichkeit gar nicht expreß zu folgern, nicht als eine aparte Wahrheit herauszuſtellen; habe ich Gott, ſo habe ich Unſterblichkeit. So war es bei den tiefern chriſtlichen Myſtikern: ihnen ging der Begriff der Unſterblichkeit in dem Begriff Gottes auf: Gott war ihnen ihr unſterbliches Leben — Gott ſelbſt die ſubjective Seligkeit, alſo das für ſie, für ihr Bewußtſein, was er an ſich ſelbſt, d. i. im Weſen der Religion iſt.

Somit iſt bewieſen, daß Gott der Himmel iſt, daß beide dentiſch ſind. Leichter wäre der umgekehrte Beweis geweſen, nämlich, daß der Himmel der eigentliche Gott der Menſchen

Digitized by Google

iſt. Wie der Menſch ſeinen Himmel denkt, ſo denkt er ſeinen Gott; die Inhaltsbeſtimmtheit ſeines Himmels iſt die Inhaltsbeſtimmtheit ſeines Gottes, nur daß im Himmel ſinnlich ausgemalt, ausgeführt wird, was in Gott nur Entwurf, Concept iſt. Der Himmel iſt daher der Schlüſſel zu den innerſten Geheimniſſen der Religion. Wie der Himmel objectiv das aufgeſchloßne Weſen der Gottheit, ſo iſt er auch ſubjectiv die offenherzigſte Ausſprache der innerſten Gedanken und Geſinnungen der Religion. Daher ſind die Himmelreiche ſo verſchieden als die Religionen und ſo viel unterſchiedne Religionen, als weſentliche Menſchenunterſchiede ſind. So unterſchieden Das iſt, was für die Menſchen die Bedeutung des Höchſten, des Guten, Wahren, Heiligen hat, ſo unterſchieden iſt der Himmel, ſo unterſchieden der Gott. Auch die Chriſten ſelbſt denken ſich ſehr verſchiedenartig den Himmel*).

Nur die Pfiffigen unter ihnen denken und ſagen gar nichts Beſtimmtes über den Himmel oder das Jenſeits überhaupt, weil es unbegreiflich ſei und daher immer nur nach einem dießſeitigen, nur für das Dießſeits gültigen Maaßſtab gedacht werde. Alle Vorſtellungen hienieden ſeien nur Bilder, mit denen ſich der Menſch das ſeinem Weſen nach unbekannte, aber ſeiner Exiſtenz nach gewiſſe Jenſeits vergegenwärtige. Es iſt hier eben ſo wie mit Gott: das Daſein Gottes ſei gewiß — aber was er ſei oder wie er ſei, das ſei unerforſchlich. Aber wer ſo ſpricht, der hat ſich das Jenſeits ſchon aus

*) Und eben ſo verſchiedenartig ihren Gott. So haben die frommen chriſtlichen Deutſchthümler einen „deutſchen Gott" nothwendig, alſo auch die frommen Spanier einen ſpaniſchen Gott, die Franzoſen einen franzöſiſchen Gott. In der That exiſtirt auch ſo lange Vielgötterei, ſo lange es viele Völker gibt. Der reale Gott eines Volks iſt der Point d'honneur ſeiner Nationalität.

Digitized by Google

dem Kopfe geſchlagen; er hält es nur noch feſt, entweder weil er über ſolche Dinge gar nicht denkt, oder weil es ihm nur noch ein Herzensbedürfniß iſt; aber er ſchiebt es, zu ſehr erfüllt mit realen Dingen, ſo weit als möglich ſich aus dem Geſichte; er negirt mit ſeinem Kopfe, was er mit ſeinem Herzen bejaht; denn er negirt das Jenſeits, indem er demſelben ſeine Beſchaffenheiten nimmt, durch die allein ein Gegenſtand ein für den Menſchen wirklicher und wirkſamer iſt. Die Qualität iſt nicht vom Sein unterſchieden — die Qualität iſt nichts als das wirkliche Sein. Sein ohne Beſchaffenheit iſt eine Chimäre — ein Geſpenſt. Durch die Qualität wird mir erſt das Sein gegeben; nicht erſt das Sein und hintendrein die Qualität. Die Lehre von der Unerkennbarkeit und Unbeſtimmbarkeit Gottes, wie die von der Unerforſchlichkeit des Jenſeits ſind daher keine urſprünglich religiöſen Lehren: ſie ſind vielmehr Producte der Irreligioſität, die aber ſelbſt noch in der Religion befangen iſt oder vielmehr hinter der Religion ſich verſteckt, und zwar eben deßwegen, weil urſprünglich das Sein Gottes nur mit einer beſtimmten Vorſtellung Gottes, das Sein des Jenſeits nur mit einer beſtimmten Vorſtellung deſſelben gegeben iſt. So iſt dem Chriſten nur die Exiſtenz ſeines Paradieſes, des Paradieſes, welches die Qualität der Chriſtlichkeit hat, nicht aber das Paradies der Muhamedaner oder das Elyſium der Griechen eine Gewißheit. Die erſte Gewißheit iſt überall die Qualität; das Sein verſteht ſich von ſelbſt, wenn einmal die Qualität gewiß iſt. Im Neuen Teſtament kommen keine Beweiſe oder ſolche allgemeine Sätze vor, worin es heißt: es iſt ein Gott oder es iſt ein himmliſches Leben; ſondern es werden nur Beſchaffenheiten aus dem Leben des Himmels angeführt:

Digitized by Google

„dort werden ſie nicht freyen.“ Das iſt natürlich, kann man entgegnen, weil ſchon das Sein vorausgeſetzt iſt. Allein man trägt hier ſchon eine Diſtinction der Reflexion in den urſprünglich nichts von dieſer Diſtinction wiſſenden religiöſen Sinn hinein. Freilich iſt das Sein vorausgeſetzt, aber nur weil die Qualität ſchon das Sein iſt, weil das ungebrochne religiöſe Gemüth nur in der Qualität lebt, gleichwie dem natürlichen Menſchen nur in der Qualität, die er empfindet, das wirkliche Sein, das Ding an ſich liegt. So iſt in jener neuteſtamentlichen Stelle das jungfräuliche oder vielmehr geſchlechtsloſe Leben als das wahre Leben vorausgeſetzt, das jedoch nothwendig zu einem zukünftigen wird, weil dieſes wirkliche Leben dem Ideal des wahren Lebens widerſpricht. Aber die Gewißheit dieſes zukünftigen Lebens liegt nur in der Gewißheit von der Beſchaffenheit dieſer Zukunft als des wahren, höchſten, dem Ideal adäquaten Lebens.

Wo das jenſeitige Leben wirklich geglaubt wird, wo es ein gewiſſes Leben, da iſt es; eben weil ein gewiſſes, auch beſtimmtes. Wenn ich nicht weiß, was und wie ich einſt bin, wenn ein weſentlicher, abſoluter Unterſchied zwiſchen meiner Zukunft und Gegenwart iſt; ſo weiß ich auch einſt nicht, was und wie ich ehedem war, ſo iſt die Einheit des Bewußtſeins aufgehoben, ein andres Weſen dort an meine Stelle getreten, mein künftiges Sein in der That nicht vom Nichtſein unterſchieden. Iſt dagegen kein weſentlicher Unterſchied, ſo iſt auch das Jenſeits ein von mir beſtimmbarer und erkennbarer Gegenſtand. Und ſo iſt es auch wirklich: ich bin das bleibende Subject in dem Wechſel der Beſchaffenheiten, ich bin die Subſtanz, die Dieſſeits und Jenſeits zur Einheit verbindet. Wie ſollte mir alſo das Jenſeits unklar ſein? Im

Digitized by Google

Gegentheil: das Leben dieſer Welt iſt das dunkle, unbegreifliche Leben, das erſt durch das Jenſeits klar und licht wird; hier bin ich ein vermummtes, verwickeltes Weſen; dort fällt die Maske; dort bin ich, wie ich in Wahrheit bin. Die Behauptung daher, es ſei wohl ein anderes, ein himmliſches Leben, aber was und wie es ſei, das bleibe hier unerforſchlich, iſt nur eine Erfindung des religiöſen Skepticismus, der auf abſolutem Mißverſtand der Religion beruht, weil er ſich gänzlich ihrem Weſen entfremdet hat. Das, was die irreligiös-religiöſe Reflexion nur zum bekannten Bilde einer unbekannten, aber dennoch gewiſſen Sache macht, das iſt im Urſprung, im urſprünglichen wahren Sinn der Religion nicht Bild, ſondern die Sache, das Weſen ſelbſt. Der Unglaube, der zugleich noch Glaube iſt, ſetzt die Sache in Zweifel, aber er iſt zu gedankenlos und feig, um ſie direct zu bezweifeln: er ſetzt ſie nur ſo in Zweifel, daß er das Bild oder die Vorſtellung bezweifelt, d. h. das Bild nur für ein Bild erklärt. Aber die Unwahrheit und Nichtigkeit dieſes Skepticismus iſt ſchon hiſtoriſch conſtatirt. Wo man einmal zweifelt an der Realität der Bilder der Unſterblichkeit, zweifelt, daß man ſo exiſtiren könne, wie es der Glaube vorſtellt, z. B. ohne materiellen, wirklichen Leib oder ohne Geſchlechtsdifferenz, da zweifelt man auch bald an der jenſeitigen Exiſtenz überhaupt. Mit dem Bilde fällt die Sache — eben weil das Bild die Sache ſelbſt iſt.

Der Glaube an den Himmel oder überhaupt ein jenſeitiges Leben beruht auf einem Urtheil. Er ſpricht Lob und Tadel aus; er iſt kritiſcher Natur; er macht eine Blumenleſe aus der Flora dieſer Welt. Und dieſes kritiſche Florilegium iſt eben der Himmel. Was der Menſch ſchön, gut, angenehm findet, das iſt für ihn das Sein, welches allein ſein

Digitized by Google

ſoll; was er ſchlecht, garſtig, unangenehm findet, das iſt für ihn das Sein, welches nicht ſein ſoll und daher, wenn und weil es dennoch iſt, ein zum Untergang verdammtes, ein nichtiges iſt. Wo das Leben nicht im Widerſpruch gefunden wird mit einem Gefühl, einer Vorſtellung, einer Idee und dieſes Gefühl, dieſe Idee nicht für abſolut wahr und berechtigt gilt, da entſteht nicht der Glaube an ein andres, himmliſches Leben. Das andere Leben iſt nichts andres als das Leben im Einklang mit dem Gefühl, mit der Idee, welcher dieſes Leben widerſpricht. Das Jenſeits hat keine andere Bedeutung, als dieſen Zwieſpalt aufzuheben, einen Zuſtand zu realiſiren, der dem Gefühl entſpricht, in dem der Menſch mit ſich im Einklang iſt. Ein unbekanntes Jenſeits iſt eine lächerliche Chimäre: das Jenſeits iſt nichts weiter als die Realität einer bekannten Idee, die Befriedigung eines bewußten Verlangens, die Erfüllung eines Wunſches*): es iſt nur die Beſeitigung der Schranken, die hier der Realität der Idee im Wege ſtehen. Wo wäre der Troſt, wo die Bedeutung des Jenſeits, wenn ich in ihm in ſtockfinſtere Nacht blicke? Nein! dort ſtrahlt mir mit dem Glanze des gediegenen Metalls entgegen, was hier nur mit den trüben Farben des oxydirten Erzes glänzt. Das Jenſeits hat keine andere Bedeutung, keinen andern Grund ſeines Daſeins, als den, zu ſein die Scheidung des Metalls von ſeinen beigemengten, fremden Beſtandtheilen, die Scheidung des Guten vom Schlechten, des Angenehmen vom Unangenehmen, des Lobenswürdigem vom Tadelnswerthen. Das Jenſeits iſt die Hochzeit, wo der Menſch den Bund mit ſeiner Geliebten ſchließt. Längſt

*) **Ibi nostra spes erit res. Augustin** (irgendwo).

kannte er ſeine Braut, längſt ſehnte er ſich nach ihr; aber äußere Verhältniſſe, die gefühlloſe Wirklichkeit ſtand ſeiner Verbindung mit ihr entgegen. Auf der Hochzeit wird ſeine Geliebte nicht ein anderes Weſen; wie könnte er ſonſt ſo heiß nach ihr ſich ſehnen? Sie wird nur die Seinige, ſie wird jetzt nur aus einem Gegenſtand der Sehnſucht ein Gegenſtand des wirklichen Beſitzes. Das Jenſeits iſt hienieden allerdings nur ein Bild, aber nicht ein Bild eines fernen, unbekannten Dings, ſondern ein Porträt von dem Weſen, welches der Menſch vor allen andern bevorzugt, liebt. Was der Menſch liebt, das iſt ſeine Seele. Die Aſche geliebter Todten ſchloß der Heide in Urnen ein; bei den Chriſten iſt das himmliſche Jenſeits das Mauſoleum, in das er ſeine Seele verſchließt.

Zur Erkenntniß eines Glaubens, überhaupt der Religion, iſt es nothwendig, ſelbſt die unterſten, rohſten Stufen der Religion zu beachten. Man muß die Religion nicht nur in einer aufſteigenden Linie betrachten, ſondern in der ganzen Breite ihrer Exiſtenz überſchauen. Man muß die verſchiedenen Religionen auch bei der abſoluten Religion gegenwärtig haben, nicht hinter ihr, in der Vergangenheit zurücklaſſen, um eben ſowohl die abſolute als die andern Religionen richtig würdigen und begreifen zu können. Die ſchrecklichſten Verirrungen, die wildeſten Ausſchweifungen des religiöſen Bewußtſeins laſſen oft die tiefſten Blicke auch in die Geheimniſſe der abſoluten Religion werfen. Die ſcheinbar rohſten Vorſtellungen ſind oft nur die kindlichſten, unſchuldigſten, wahrſten Vorſtellungen. Dieß gilt auch von den Vorſtellungen des Jenſeits. Der „Wilde," deſſen Bewußtſein nicht über die Gränzen ſeines Landes hinaus geht, der ganz mit ihm zuſammengewachſen iſt, nimmt auch ſein Land in das Jenſeits auf

Digitized by Google

und zwar ſo, daß er entweder die Natur läßt wie ſie iſt, oder ſie ausbeſſert, und ſo die Beſchwerden ſeines Lebens in der Vorſtellung des Jenſeits überwindet*). Es liegt in dieſer Beſchränktheit der uncultivirten Völker ein ergreifender Zug. Das Jenſeits drückt hier nichts andres aus als das Heimweh. Der Tod trennt den Menſchen von den Seinigen, von ſeinem Volke, ſeinem Lande. Aber der Menſch, der ſein Bewußtſein nicht erweitert hat, kann es in dieſer Trennung nicht aushalten; er muß wieder zurück in ſein Heimathland. Die Neger in Weſtindien entleibten ſich, um in ihrem Vaterlande wieder aufzuleben. Auch „nach Oſſians Vorſtellung ſchweben die Geiſter Derer, die in einem fremden Lande ſterben, nach ihrer Heimath zurück**).“ Es iſt dieſe Beſchränktheit das directe Gegentheil von dem phantaſtiſchen Spiritualismus, welcher den Menſchen zu einem Vagabunden macht, der, gleichgültig ſelbſt gegen die Erde, von einem Stern zum andern läuft. Und es liegt ihr allerdings eine reelle Wahrheit zu Grunde. Der Menſch iſt, was er iſt, durch die Natur, ſo viel auch ſeiner Selbſtthätigkeit angehört; aber auch ſeine Selbſtthätigkeit hat in der Natur, reſpective ſeiner Natur, ihren Grund. Seid dankbar gegen die Natur! Der Menſch läßt ſich nicht von ihr abtrennen. Der Germane, deſſen Gottheit die Spontaneität iſt, verdankt ſeinen Charakter eben ſo gut

*) Aeltern Reiſebeſchreibungen zufolge denken ſich jedoch manche Völker das künftige Leben nicht identiſch mit dem gegenwärtigen oder beſſer, ſondern ſogar noch elender. — Parny (Oeuv. chois. T. I. Melang.) erzählt von einem ſterbenden Negerſclaven, der ſich die Einweihung zur Unſterblichkeit durch die Taufe mit den Worten verbat: je ne veux point d'une autre vie, car peut-être y serais-je encore votre esclave.

**) Ahlwardt (Oſſian Anm. zu Carthonn.).

Digitized by Google

ſeiner Natur, als der Orientale. Der Tadel der indiſchen Kunſt, der indiſchen Religion und Philoſophie iſt ein Tadel der indiſchen Natur. Ihr beklagt euch über den Recenſenten, der eine Stelle in euren Werken aus dem Zuſammenhang reißt, um ſie dadurch dem Spotte Preis zu geben. Warum thut ihr ſelbſt, was ihr an Andern tadelt? Warum reißt ihr die indiſche Religion aus dem Zuſammenhang, in welchem ſie eben ſo vernünftig iſt als eure abſolute Religion?

Der Glaube an ein Jenſeits, an ein Leben nach dem Tode iſt daher bei den „wilden" Völkern im Weſentlichen nichts weiter als der directe Glaube an das Dießſeits, der unmittelbare, ungebrochne Glaube an dieſes Leben. Dieſes Leben hat für ſie, ſelbſt mit ſeinen Localbeſchränktheiten, allen, abſoluten Werth; ſie können nicht davon abſtrahiren, ſich keine Abbrechung denken; d. h. ſie glauben geradezu an die Unendlichkeit, die Unaufhörlichkeit dieſes Lebens. Erſt dadurch, daß der Glaube der Unſterblichkeit ein kritiſcher Glaube wird, daß man nämlich unterſcheidet zwiſchen dem, was hier zurück und dort übrig bleibt, hier vergehen, dort beſtehen ſoll, erſt dadurch geſtaltet ſich der Glaube an das Leben nach dem Tode zum Glauben an ein anderes Leben. Aber gleichwohl fällt auch dieſe Kritik, dieſe Unterſcheidung ſchon in dieſes Leben. So unterſchieden die Chriſten zwiſchen dem natürlichen und chriſtlichen, dem ſinnlichen, weltlichen und geiſtlichen, heiligen Leben. Das himmliſche, das andere Leben iſt kein andres Leben, als das hier ſchon von dem nur natürlichen Leben unterſchiedne, aber hier zugleich noch mit demſelben behaftete geiſtliche Leben. Was der Chriſt ſchon hier von ſich ausſchließt, wie das Geſchlechtsleben, das iſt auch vom andern Leben ausgeſchloſſen. Der Unterſchied iſt

nur, daß er dort davon frei iſt, wovon er hier frei zu ſein wünſcht und ſich durch den Willen, die Andacht, die Caſteiung frei zu machen ſucht. Darum iſt dieſes Leben für den Chriſten ein Leben der Qual und Pein, weil er hier noch mit ſeinem Gegenſatz behaftet iſt, mit den Lüſten des Fleiſches, den Anfechtungen des Teufels zu kämpfen hat.

Der Glaube der cultivirten Völker unterſcheidet ſich alſo nur dadurch von dem Glauben der uncultivirten, wodurch ſich überhaupt die Cultur von der Uncultur unterſcheidet — dadurch, daß der Glaube der Cultur ein unterſcheidender, ausſondernder, abſtracter Glaube iſt. Wo unterſchieden wird, da wird geurtheilt; wo aber geurtheilt, da entſteht die Scheidung zwiſchen Poſitivem und Negativem. Der Glaube der wilden Völker iſt ein Glaube ohne Urtheil. Die Bildung dagegen urtheilt: dem gebildeten Menſchen iſt nur das gebildete Leben das wahre, dem Chriſten das chriſtliche. Der rohe Naturmenſch tritt ohne Anſtand, ſo wie er ſteht und geht, ins Jenſeits ein: das Jenſeits iſt ſeine natürliche Blöße. Der Gebildete dagegen nimmt an einem ſolchen ungezügelten Leben nach dem Tode Anſtand, weil er ſchon hier das ungezügelte Naturleben beanſtandet. Der Glaube an das jenſeitige Leben iſt daher nur der Glaube an das dießſeitige wahre Leben: die weſentliche Inhaltsbeſtimmtheit des Dießſeits iſt auch die weſentliche Inhaltsbeſtimmtheit des Jenſeits; der Glaube an das Jenſeits demnach kein Glaube an ein anderes unbekanntes Leben, ſondern an die Wahrheit, Unendlichkeit, folglich Unaufhörlichkeit des Lebens, das ſchon hier für das authentiſche Leben gilt.

Digitized by Google

Wie Gott nichts andres iſt als das Weſen des Menſchen, gereinigt von dem, was dem menſchlichen Individuum, ſei es nun im Gefühl oder Denken als Schranke, als Uebel erſcheint: ſo iſt das Jenſeits nichts andres als das Dieſſeits, befreit von Dem, was als Schranke, als Uebel erſcheint. So beſtimmt und deutlich die Schranke als Schranke, das Uebel als Uebel von dem Individuum gewußt wird, eben ſo beſtimmt und deutlich wird von ihm das Jenſeits, wo dieſe Schranken wegfallen, gewußt. Das Jenſeits iſt das Gefühl, die Vorſtellung der Freiheit von den Schranken, die hier das Selbſtgefühl, die Exiſtenz des Individuums beeinträchtigen. Der Gang der Religion unterſcheidet ſich nur dadurch von dem Gang des natürlichen Menſchen, daß ſie den Weg, welchen dieſer in gerader als der kürzeſten Linie macht, in einer krummen und zwar der Kreislinie beſchreibt. Der natürliche Menſch bleibt in ſeiner Heimath, weil es ihm hier wohlgefällt, weil er vollkommen befriedigt iſt; die Religion, die in einer Unzufriedenheit, einer Zwietracht anhebt, verläßt die Heimath, geht in die Ferne, aber nur um in der Entfernung das Glück der Heimath um ſo lebhafter zu empfinden. Der Menſch trennt ſich in der Religion von ſich ſelbſt, aber nur, um immer wieder auf denſelben Punkt zurückzukommen, von dem er ausgelaufen. Der Menſch negirt ſich, aber nur um ſich wieder zu ſetzen, und zwar jetzt in verherrlichter Geſtalt; je mehr er ſich in ſeinen Augen erniedrigt, deſto höher ſteigt er in den Augen Gottes. Und er negirt ſich, weil der poſitive Menſch, der Poſitivus der Menſchheit Gott iſt; er erniedrigt ſich, weil Gott der erhöhte Menſch iſt. Gott iſt Menſch: darum muß der Menſch von ſich ſelbſt ſo niedrig als möglich denken. Er braucht nichts für ſich zu ſein, weil

daſs, was er iſt, ſchon ſein Gott iſt. Gott iſt ſein Ich; darum muſs er ſich verläugnen. So negirt der Menſch auch das Dieſsſeits, aber nur um am Ende es als Jenſeits wieder zu ſetzen*). Das verlorne aber wiedergefundne und in der Freude des Wiederſehens um ſo heller ſtrahlende Dieſsſeits iſt das Jenſeits. Der religiöſe Menſch gibt die Freuden dieſer Welt auf; aber nur um dafür die himmliſchen Freuden zu gewinnen, oder vielmehr er gibt ſie deſswegen auf, weil er ſchon in dem wenigſtens idealen Beſitze der himmliſchen Freuden iſt. Die himmliſchen Freuden ſind allerdings andere Freuden, als die irdiſchen, aber es ſind doch immerhin Freuden; die Gattung, die Subſtanz haben ſie gemein mit den irdiſchen; ſie ſind nur anderer, höherer Art. Die Religion kommt ſo, aber auf einem Umweg zu dem Ziele, dem Ziele der Freude, worauf der natürliche Menſch in gerader Linie zueilt. Das Weſen im Bilde iſt das Weſen der Religion. Die Religion opfert die Sache dem Bilde auf. Das Jenſeits iſt das Dieſsſeits im Spiegel der Phantaſie — das bezaubernde Bild, im Sinne der Religion das Urbild des Dieſsſeits: dieſes wirkliche Leben nur ein Schein, ein Schimmer jenes idealen bildlichen Lebens. Das Jenſeits iſt das im Bilde angeſchaute, von aller groben Materie gereinigte — das verſchönerte Dieſsſeits, oder poſitiv ausgedrückt: das ſchöne Dieſsſeits κατ' ἐξοχην.

---

*) Dort wird daher Alles wieder hergeſtellt. Qui modo vivit, erit, nec me vel dente, vel ungue Fraudatum revomet patefacti fossa sepulchri. Aurelius Prud. (Apotheos. de resurr. carnis hum.) Und dieſer in euren Augen rohe, fleiſchliche und deſswegen von euch desavouirte Glaube iſt der allein conſequente, der allein redliche, der allein wahre Glaube. Zur Identität der Perſon gehört die Identität des Leibes.

Die Verſchönerung, die Verbeſſerung ſetzt einen Tadel, ein Mißfallen voraus. Aber das Mißfallen iſt nur ein oberflächliches. Ich ſpreche der Sache nicht Werth ab; nur ſo, wie ſie iſt, gefällt ſie mir nicht; ich negire nur die Beſchaffenheiten, nicht die Subſtanz, ſonſt würde ich auf Vertilgung dringen. Ein Haus, das mir abſolut mißfällt, laſſe ich abtragen, aber nicht verſchönern. Der Glaube an das Jenſeits gibt die Welt auf, aber nicht ihr Weſen; nur ſo, wie ſie iſt, gefällt ſie nicht. Die Freude gefällt dem Jenſeitsgläubiger — wer ſollte die Freude nicht als einen Poſitiv empfinden? — aber es mißfällt ihm, daß hier auf die Freude entgegengeſetzte Empfindungen folgen, daß ſie vergänglich iſt. Er ſetzt daher die Freude auch ins Jenſeits, aber als ewige, ununterbrochne göttliche Freude — das Jenſeits heißt darum das Freudenreich — wie er hier ſchon die Freude in Gott ſetzt; denn Gott iſt nichts als die ewige, ununterbrochene Freude als Subject. Die Individualität gefällt ihm, aber nur nicht die mit objectiven Trieben belaſtete; er nimmt daher die Individualität auch mit, aber die reine, die abſolut ſubjective. Das Licht gefällt; aber nicht die Schwere, weil ſie als eine Schranke dem Individuum erſcheint, nicht die Nacht, weil in ihr der Menſch der Natur gehorcht; dort iſt Licht, aber keine Schwere, keine Nacht — reines, ungeſtörtes Licht.

Wie der Menſch in der Entfernung von ſich, in Gott immer wieder nur auf ſich ſelbſt zurückkommt, immer nur ſich um ſich ſelbſt dreht; ſo kommt der Menſch auch in der Entfernung vom Dießſeits immer wieder zuletzt nur auf daſſelbe zurück. Je außer- und übermenſchlicher Gott im Anfang erſcheint, deſto menſchlicher zeigt er ſich im Verlaufe oder Schluſſe. Ebenſo: je übernatürlicher im Anfang oder in der

Ferne beſchaut das himmliſche Leben ausſieht, deſto mehr ſtellt ſich am Ende oder in der Nähe betrachtet die Identität des himmliſchen mit dem natürlichen Leben heraus — eine Identität, die ſich zuletzt bis auf das Fleiſch, bis auf den Leib erſtreckt. Zunächſt handelt es ſich um die Scheidung der Seele vom Leibe, wie in der Anſchauung Gottes um die Scheidung des Weſens von dem Individuum — das Individuum ſtirbt einen geiſtigen Tod, der todte Leib, der zurückbleibt, iſt das menſchliche Individuum, die Seele, die ſich davon geſchieden, Gott. Aber die Scheidung der Seele vom Leibe, des Weſens vom Individuum, Gottes vom Menſchen iſt nicht von Beſtand. Jede Trennung thut wehe. Die Seele ſehnt ſich wieder nach ihrem verlornen Theile, nach ihrem Leibe, wie Gott, die abgeſchiedene Seele, ſich wieder nach dem wirklichen Menſchen ſehnt. Wie Gott daher wieder Menſch wird, ſo kehrt die Seele wieder in ihren Leib zurück — und die vollkommene Identität des Dieß- und Jenſeits iſt jetzt wieder hergeſtellt. Zwar iſt dieſer neue Leib ein lichtvoller, verklärter, wunderbarer Leib, aber — und das iſt die Hauptſache — es iſt ein anderer und doch derſelbe Leib*), wie Gott ein anderes und doch daſſelbe Weſen als das menſchliche iſt. Wir kommen hier wieder auf den Begriff des Wunders, welches Widerſprechendes vereinigt. Der übernatürliche Körper iſt ein Körper der Phantaſie, aber eben deßwegen ein dem Gemüthe des Menſchen adäquater, weil ihn nicht beläſtigender — ein rein ſubjectiver Körper**). Der Glaube an das Jenſeits iſt nichts

*) Ipsum (corpus) erit et non ipsum erit. Augustinus. (v. J. Ch. Doederlein. Inst. Theol. Christ. Altorf. 1781. §. 280.)

**) Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt. Non quod carnis illic substantia futura non sit, sed quod carnalis omnis

anderes als der Glaube an die Wahrheit der Phantaſie, wie der Glaube an Gott der Glaube an die Wahrheit und Unendlichkeit des menſchlichen Gemüthes. Oder: wie der Glaube an Gott nur der Glaube an das abſtracte Weſen des Menſchen iſt, ſo der Glaube an das Jenſeits nur der Glaube an das abſtracte Dießſeits.

Aber der Inhalt des Jenſeits iſt die Seligkeit, die ewige Seligkeit der Individualität oder Subjectivität, die hier durch die Natur beſchränkt und beeinträchtigt exiſtirt. Der Glaube an das Jenſeits iſt daher der Glaube an die Freiheit der Subjectivität von den Schranken der Natur — alſo der Glaube an die Ewigkeit, Unendlichkeit, Abſolutheit der Subjectivität, und zwar nicht in ihrem Gattungsbegriffe, der ſich in immer neuen Individuen entfaltet, ſondern dieſer bereits exiſtirenden Individuen — folglich der Glaube des Menſchen an ſich ſelbſt. Aber der Glaube an das Himmelreich iſt eins mit dem Glauben an Gott — es iſt derſelbe Inhalt in beiden — Gott iſt die reine, abſolute, von allen Naturſchranken erledigte Subjectivität: er iſt ſchlechtweg, was die menſchlichen Individuen nur ſein ſollen, ſein werden — der Glaube an Gott iſt daher der Glaube des Menſchen an

necessitudo sit defutura. Divus Bernhardus. Tract. de diligendo Deo. Resurgent ergo sanctorum corpora sine ullo vitio, sine ulla deformitate, sicut sine ulla corruptione, onere, difficultate .... una erit aetas omnium resurgentium, sc. juvenilis. Petrus L. l. IV. dist. 44. c. 2. Der himmliſche Leib iſt daher inſofern, nämlich als ein Leib ohne alle Beſchwerlichkeit und Begierlichkeit, d. h. alle Sinnlichkeit, nicht der wiederhergeſtellte gegenwärtige, ſondern ehemalige, urſprüngliche, adamitiſche Leib. Inſofern iſt die Auferſtehung: ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις. S. Gregorius de anima et resurr. (Lips. 1837. p. 142.)

ſein eignes Weſen, an die Unendlichkeit ſeiner ſelbſt — das göttliche Weſen das menſchliche und zwar ſubjectiv menſchliche Weſen in ſeiner abſoluten Freiheit und Unbeſchränktheit.

Unſere weſentlichſte Aufgabe iſt hiermit erfüllt. Wir haben das außerweltliche, übernatürliche und übermenſchliche Weſen reducirt auf die Beſtandtheile des menſchlichen Weſens als ſeine Grundbeſtandtheile. Wir ſind im Schluſſe wieder auf den Anfang zurückgekommen. Der Menſch iſt der Anfang der Religion, der Menſch iſt der Mittelpunkt der Religion, der Menſch iſt das Ende der Religion.

Die Religion iſt das von der Welt abgeſchloſſene Verhalten des Menſchen zu ſeinem Weſen — das innere, das in ſich ſelbſt verborgene Leben des Menſchen. Die poſitive, wahre Bedeutung und Lehre der Religion iſt: Menſch gehe in Dich! ſei bei und in Dir ſelbſt zu Hauſe! ſammle Dich: bete! Beten heißt: ſich ſammeln, den zerſtreuenden Dialog des Lebens in den ernſten Monolog der Selbſtbeſinnung überſetzen. Hierin ſtimmt die Philoſophie mit der Religion überein; hierin und nur hierin allein liegt die ſittliche Heilkraft und die theoretiſche Wahrheit der Religion.

Digitized by Google

Zweiter Theil.

Die Religion in ihrem Widerſpruch mit dem Weſen des Menſchen.

Der weſentliche Standpunkt der Religion.

Die Religion iſt das Verhalten des Menſchen zu ſeinem eignen Weſen — darin liegt ihre Wahrheit — aber zu ſeinem Weſen nicht als dem ſeinigen, ſondern als einem andern, aparten, von ihm unterſchiedenen, ja entgegengeſetzten Weſen — darin liegt die Unwahrheit, darin die Schranke, darin das böſe Weſen der Religion, darin die unheilſchwangere Quelle des religiöſen Fanatismus, darin das oberſte, metaphyſiſche Princip der blutigen Menſchenopfer, kurz, darin die **prima materia** aller Gräuel, aller ſchaudererregenden Scenen in dem Trauerſpiel der Religionsgeſchichte.

Und dieſes Verhalten zu Gott als einem andern Weſen iſt einerſeits ein natürliches, unwillkührliches, unbewußtes, andererſeits ein bewußtes, durch Reflexion vermitteltes. Das unbewußte Verhalten wurzelt im Urſprung der Religion ſelbſt, beruht auf ihrem weſentlichen Standpunkt. Dieſer Standpunkt iſt der praktiſche. Der Zweck der Religion iſt das Wohl, das Heil, die Seligkeit des Menſchen; die Beziehung des Menſchen auf Gott nichts anderes als die Beziehung deſſelben auf ſein Heil: Gott iſt das realiſirte Seelenheil oder die unbeſchränkte Macht, das Heil, die Seligkeit des Menſchen zu verwirklichen *). Alle poſitiven religiöſen Beſtimmungen Got=

*) Praeter salutem tuam nihil cogites; solum quae Dei sunt cures. Thomas a K. (de imit. l. I. c. 23.) Contra salutem propriam cogites nihil. Minus dixi: contra, praeter dixisse de-

tes drücken dieſe Beziehung auf das Heil aus. Das Höchſte und Innigſte der Religion faßt ſich in dem Gedanken zuſammen: Gott iſt die Liebe, die ſelbſt um des Menſchen willen Menſch wurde. Die chriſtliche Religion namentlich unterſcheidet ſich darin von andern Religionen, daß keine ſo nachdrücklich wie ſie das Heil des Menſchen hervorgehoben. Darum nennt ſie ſich auch nicht Wahrheits- oder Gotteslehre, ſondern Heilslehre. Aber dieſes Heil iſt nicht weltliches, irdiſches Glück und Wohl. Im Gegentheil die tiefſten, wahrſten Chriſten haben geſagt, daß irdiſches Glück den Menſchen von Gott abzieht, dagegen weltliches Unglück, Leiden, Krankheiten den Menſchen zu Gott zurückführen und daher ſich allein für den Chriſten ſchicken. Warum? weil im Unglück der Menſch nur praktiſch geſinnt iſt, im Unglück er ſich nur auf das Eine, was Noth, bezieht, im Unglück Gott als Bedürfniß des Menſchen empfunden wird **). Die Luſt, die Freude expandirt den Menſchen, das Unglück, der Schmerz contrahirt und concentrirt ihn — im Schmerze verneint der Menſch die Realität der Welt; alle Dinge, welche die Phantaſie des Künſtlers und die Vernunft des Denkers bezaubern, verlieren ihren Reiz, ihre Macht für ihn; er verſinkt in ſich ſelbſt, in ſein Gemüth. Dieſes in ſich verſunkne, auf ſich nur concentrirte, in ſich nur ſich beruhigende, die Welt verneinende, gegen die Welt, die Natur überhaupt idealiſtiſche, in Beziehung auf den Menſchen realiſtiſche, nur auf ſein nothwendiges inneres Heilbedürfniß

---

bueram. **Bernhardus** (De consid. ad Eugenium pontif. max. l. II.) Qui Deum quaerit, de propria salute sollicitus est. **Clemens Alex.** (Cohort. ad gent.)

**) Wer übrigens nur aus dem Unglück die Realität der Religion beweiſt, beweiſt auch die Realität des Aberglaubens.

bezogene Weſen oder Gemüth iſt — Gott. Gott als Gott, Gott, wie er Gegenſtand der Religion und nur ſo, wie er dieſer Gegenſtand, iſt er Gott, nämlich Gott im Sinne eines **Nomen proprium**, nicht eines allgemeinen, metaphyſiſchen Weſens, Gott iſt weſentlich nur ein Gegenſtand der Religion, nicht der Philoſophie, des Gemüthes, nicht der Vernunft, der Praxis, nicht der bedürfnißloſen Theorie, der Herzensnoth, nicht der Gedankenfreiheit, kurz ein Gegenſtand, ein Weſen, welches nicht das Weſen des theoretiſchen, ſondern des praktiſchen Standpunkts ausdrückt.

Die Religion knüpft an ihre Lehren Fluch und Segen, Verdammung und Seligkeit. Selig iſt, wer glaubt, unſelig, verloren, verdammt, wer nicht ihr glaubt. Sie appellirt alſo nicht an die Vernunft, ſondern an das Gemüth, an den Glückſeligkeitstrieb, an die Affecte der Furcht und Hoffnung. Sie ſteht nicht auf dem theoretiſchen Standpunkt; ſonſt müßte ſie die Freiheit haben, ihre Lehren auszuſprechen, ohne an ſie praktiſche Folgen anzuknüpfen, ohne gewiſſermaaßen zu ihrem Glauben zu nöthigen; denn wenn es heißt: ich bin verdammt, wenn ich nicht glaube, ſo iſt das ein feiner Gewiſſenszwang zum Glauben; die Furcht vor der Hölle zwingt mich zu glauben. Selbſt, wenn mein Glaube auch ſeinem Urſprung nach ein freier ſein ſollte — die Furcht miſcht ſich doch immer mit ein; mein Gemüth iſt immerhin befangen; der Zweifel, das Princip der theoretiſchen Freiheit erſcheint mir als Verbrechen. Der höchſte Begriff, das höchſte Weſen der Religion iſt aber Gott: das höchſte Verbrechen alſo der Zweifel an Gott oder gar der Zweifel, daß Gott iſt. Was ich mir aber gar nicht zu bezweifeln getraue, nicht bezweifeln kann, ohne mich in meinem Gemüthe beunruhigt zu fühlen, ohne mich einer Schuld

Digitized by Google

zu zeihen, das iſt auch keine Sache der Theorie, ſondern eine Gewiſſensſache, kein Weſen der Vernunft, ſondern des Gemüths.

Da nun aber der praktiſche Standpunkt allein der Standpunkt der Religion iſt, da ihr folglich auch nur der praktiſche, vorſätzliche, nur nach ſeinen bewußten, ſei es nun phyſiſchen oder moraliſchen Zwecken handelnde und die Welt nur in Beziehung auf dieſe Zwecke und Bedürfniſſe, nicht an ſich ſelbſt betrachtende Menſch für den ganzen, weſentlichen Menſchen gilt; ſo fällt ihr Alles, was hinter dem praktiſchen Bewußtſein liegt, aber der weſentliche Gegenſtand der Theorie iſt — Theorie im urſprünglichſten und allgemeinſten Sinne, im Sinne der theoretiſchen Anſchauung und Erfahrung, der Vernunft, der Wiſſenſchaft überhaupt — außer den Menſchen und die Natur hinaus in ein beſonderes perſönliches Weſen; Alles Gute, doch hauptſächlich nur ſolches, welches unwillkührlich den Menſchen ergreift, welches ſich nicht zuſammenreimt mit Vorſatz und Abſicht, welches über die Gränzen des praktiſchen Bewußtſeins hinausgeht, kommt von Gott; alles Schlimme, Böſe, Ueble, doch hauptſächlich nur ſolches, welches ihn unwillkührlich mitten in ſeinen beſten moraliſchen Vorſätzen überfällt oder mit furchtbarer Gewalt fortreißt, kommt vom Teufel. Zur Erkenntniß des Weſens der Religion gehört die Erkenntniß des Teufels, des Satans, der Dämone *). Man

*) Ueber die bibliſchen Vorſtellungen vom Satan, ſeiner Macht und Wirkung ſ. Lützelberger's Grundzüge der Pauliniſchen Glaubenslehre und G. Ch. Knapp's Vorleſ. über d. chriſtl. Glaubensl. §. 62—65. Hieher gehören auch die dämoniſchen Krankheiten, die Teufelsbeſitzungen. Auch dieſe Krankheiten ſind in der Bibel, der göttlichen Offenbarung, begründet. S. Knapp (§. 65. III. 2. 3.).

Digitized by Google

kann dieſe Dinge nicht weglaſſen, ohne die Religion gewaltſam zu verſtümmeln. Die Gnade und ihre Wirkungen ſind der Gegenſatz der Teufelswirkungen. Wie die unwillkührlichen, aus der Tiefe der Natur auflodernden ſinnlichen Triebe überhaupt alle ihr unerklärlichen Erſcheinungen des moraliſchen und phyſiſchen Uebels der Religion als Wirkungen des böſen Weſens erſcheinen, ſo erſcheinen ihr auch nothwendig die unwillkührlichen Bewegungen der Begeiſterung und Entzückung als Wirkungen des guten Weſens, Gottes, des heiligen Geiſtes oder der Gnade. Daher die Willkühr der Gnade — die Klage der Frommen, daß die Gnade ſie bald beſeligt, heimſucht, bald wieder verläßt, verſtößt. Das Leben, das Weſen der Gnade iſt das Leben, das Weſen des unwillkührlichen Gemüths. Das Gemüth iſt der Paraklet der Chriſten. Die gemüth- und begeiſterungsloſen Momente ſind die von der göttlichen Gnade verlaſſenen Lebensmomente.

In Beziehung auf das innere Leben kann man übrigens auch die Gnade definiren als das religiöſe Genie; in Beziehung auf das äußere Leben aber als den religiöſen Zufall. Der Menſch iſt gut oder böſe keineswegs nur durch ſich ſelbſt, durch eigene Kraft, durch ſeinen Willen, ſondern zugleich durch jenen Complex geheimer und offenbarer Determinationen, die wir, weil ſie auf keiner innern Nothwendigkeit beruhen, der Macht „Seiner Majeſtät des Zufalls," wie Friedrich der Große zu ſagen pflegte, zuſchreiben *). Die göttliche Gnade

*) Schelling erklärt in ſeiner Schrift über die Freiheit dieſes Räthſel durch eine in der Ewigkeit, d. h. vor dieſem Leben vollbrachte Selbſtbeſtimmung. Welche phantaſtiſche, illuſoriſche Suppoſition! Aber gerade ſolche puerile, bodenloſe Phantaſtik iſt das innerſte Geheimniß unſerer modernen religiöſen Speculanten, das Geheimniß der „chriſtlich-germaniſchen" Tiefe. Je ſchiefer, je tiefer.

Digitized by Google

iſt die myſtificirte Macht des Zufalls. Hier haben wir wieder die Beſtätigung von dem, was wir als das weſentliche Geſetz der Religion erkannten. Die Religion negirt, verwirft den Zufall, Alles von Gott abhängig machend, Alles aus ihm erklärend; aber ſie negirt ihn nur ſcheinbar; ſie verſetzt ihn nur in die göttliche Willkühr.* Denn der göttliche Wille, welcher aus unbegreiflichen Gründen, d. h. offen und ehrlich herausgeſagt, aus grundloſer abſoluter Willkühr, gleichſam aus göttlicher Laune, die Einen zum Böſen, zum Unglück, die Andern zum Guten, zur Seligkeit beſtimmt, prädeſtinirt, hat kein einziges poſitives Merkmal für ſich, welches ihn von der Macht „Seiner Majeſtät des Zufalls" unterſchiede. Das Geheimniß der Gnadenwahl iſt alſo das Geheimniß, oder die Myſtik des Zufalls. Ich ſage die Myſtik des Zufalls; denn in der That iſt der Zufall ein Myſterium, obwohl überhudelt und ignorirt von unſerer ſpeculativen Religions-Philoſophie, welche über den illuſoriſchen Myſterien des abſoluten Weſens, d. h. der Theologie die wahren Myſterien des Denkens und Lebens, ſo auch über dem Myſterium der göttlichen Gnade oder Wahlfreiheit das profane Myſterium des Zufalls vergeſſen hat*).

Doch wieder zurück zu unſerem Gegenſtande. Der Teufel iſt das Negative, das Böſe, das aus dem Weſen, nicht dem Willen kommt, Gott das Poſitive, das Gute, welches aus dem Weſen, nicht dem bewußten Willen kommt — der Teufel das unwillkührliche, unerklärliche Böſe, Schlimme, Ueble,

---

*) Man wird dieſe Enthüllung des Myſteriums der Gnadenwahl zweifelsohne verrucht, gottlos, teufliſch nennen. Ich habe nichts dagegen: ich bin lieber ein Teufel im Bunde mit der Wahrheit, als ein Engel im Bunde mit der Lüge.

Digitized by Google

Gott das unwillkührliche, unerklärliche Gute. Beide haben dieſelbe Quelle — nur die Qualität iſt verſchieden oder entgegengeſetzt. Deßhalb hing auch faſt bis auf die neueſte Zeit der Glaube an den Teufel aufs innigſte zuſammen mit dem Glauben an Gott, ſo daß die Läugnung des Teufels eben ſo gut für Atheismus galt, als die Läugnung Gottes. Nicht ohne Grund; wenn man einmal anfängt, die Erſcheinungen des Böſen, Ueblen aus natürlichen Urſachen abzuleiten, ſo fängt man auch gleichzeitig an, die Erſcheinungen des Guten, des Göttlichen aus der Natur der Dinge, nicht aus einem übernatürlichen Weſen abzuleiten und kommt endlich dahin, entweder Gott ganz aufzuheben, oder wenigſtens einen andern als den Gott der Religion zu glauben, oder, was das Gewöhnlichſte iſt, die Gottheit zu einem müßigen, thatloſen Weſen zu machen, deſſen Sein gleich Nichtſein iſt, indem es nicht mehr wirkend in das Leben eingreift, nur an die Spitze der Welt, an den Anfang als die erſte Urſache, die **prima causa** hingeſtellt wird. Gott hat die Welt erſchaffen — dieß iſt das Einzige, was hier von Gott noch übrig bleibt. Das **Perfectum** iſt hier nothwendig; denn ſeitdem läuft die Welt wie eine Maſchine ihren Gang fort. Der Zuſatz: er ſchafft immer, er ſchafft noch heute, iſt nur der Zuſatz einer äußerlichen Reflexion; das **Perfectum** drückt hier adäquat den religiöſen Sinn aus; denn der Geiſt der Religion iſt ein vergangener, wo die Wirkung Gottes zu einem **Fecit** oder **Creavit** gemacht wird. Anders; wenn das wirklich religiöſe Bewußtſein ſagt: das **Fecit** iſt heute noch ein **Facit**; hier hat dieß, obwohl auch ein Product der Reflexion, doch einen geſetzmäßigen Sinn, weil hier Gott überhaupt handelnd gedacht wird.

Digitized by Google

Die Religion wird überhaupt aufgehoben, wo ſich zwiſchen Gott und den Menſchen die Vorſtellung der Welt, der ſogenannten Mittelurſachen einſchleicht. Hier hat ſich ſchon ein fremdes Weſen, das Princip der Verſtandesbildung eingeſchlichen — gebrochen iſt der Friede, die Harmonie der Religion, welche nur im *unmittelbaren* Zuſammenhang des Menſchen mit Gott liegt. Die Mittelurſache iſt eine Capitulation des ungläubigen Verſtandes mit dem noch gläubigen Herzen. Der Religion zufolge wirkt allerdings auch Gott vermittelſt anderer Dinge und Weſen auf den Menſchen. Aber Gott iſt doch *allein* die *Urſache*, allein das handelnde und wirkſame Weſen. Was Dir der Andere thut, das thut Dir im Sinne der Religion nicht der Andere, ſondern Gott. Der Andere iſt nur Schein, Mittel, Vehikel, nicht Urſache. Aber die Mittelurſache iſt ein unſeliges Mittelding zwiſchen einem ſelbſtſtändigen und unſelbſtſtändigen Weſen: Gott gibt wohl den erſten Impuls; aber dann tritt ihre Selbſtthätigkeit ein*).

Die Religion weiß überhaupt *aus ſich ſelbſt* nichts von dem Daſein der Mittelurſachen; dieſes iſt ihr vielmehr der Stein des Anſtoßes; denn das Reich der Mittelurſachen, die Sinnenwelt, die Natur iſt es gerade, welche den Menſchen von Gott trennt**). Darum glaubt die Religion, daß Einſt

*) Hieher gehört auch die geiſt- und weſenloſe Lehre vom Concursus Dei, wo Gott nicht nur den erſten Impuls gibt, ſondern auch in der Handlung der causa secunda ſelbſt *mitwirkt*. Uebrigens iſt dieſe Lehre nur eine beſondere Erſcheinung von dem widerſpruchsvollen Dualismus zwiſchen Gott und Natur, der ſich durch die Geſchichte des Chriſtenthums hindurchzieht.

) **Dum sumus in hoc corpore, peregrinamur ab eo qui summe est. Bernard. Epist. 18. (in der Basler Ausgabe von 1552.) Der Begriff des Jenſeits iſt daher nichts als der Begriff der wahren, vollendeten, von den dießſeitigen Schranken und Hemmungen befreiten Religion, das Jen-

dieſe Scheidewand fällt. Einſt iſt keine Natur, keine Materie, kein Leib, wenigſtens kein ſolcher, der den Menſchen von Gott trennt: einſt iſt nur Gott und die fromme Seele allein. Die Religion hat nur aus der ſinnlichen, natürlichen, alſo un- oder wenigſtens nicht religiöſen Anſchauung Kunde vom Daſein der Mittelurſachen, d. h. der Dinge, die zwiſchen Gott und dem Menſchen ſind. Und wenn daher die Religion eine mittelbare Wirkung Gottes annimmt, ſo kommt dieß nur daher, daß ſich die empiriſche Anſchauung geltend macht, welche die Religion aber dadurch ſogleich niederſchlägt, daß ſie die Wirkungen der Natur zu Wirkungen Gottes macht. Gott allein iſt ihr das wahrhaft Seiende, Wirkende, Thätige. Dieſer religiöſen Idee widerſpricht aber der natürliche Verſtand und Sinn, welcher den natürlichen Dingen wirkliche Selbſtthätigkeit einräumt. Und dieſen Widerſpruch der ſinnlichen mit ihrer, der religiöſen, Anſchauung löſt die Religion eben dadurch, daß ſie die unläugbare Wirkſamkeit der Dinge zu einer Wirkſamkeit Gottes vermittelſt dieſer Dinge macht. Der poſitive Begriff iſt hier der Begriff Gottes, der negative die Welt.

Dagegen da, wo die Mittelurſachen in Activität geſetzt, ſo zu ſagen, emancipirt werden, da iſt der umgekehrte Fall — die Natur das Poſitive, Gott ein negativer Begriff. Die Welt iſt ſelbſtſtändig in ihrem Sein, ihrem Beſtehen; nur

ſeits, wie ſchon oben geſagt, nichts als die wahre Meinung und Geſinnung, das offene Herz der Religion. Hier glauben wir; dort ſchauen wir; d. h. dort iſt nichts außer Gott, nichts alſo zwiſchen Gott und der Seele, aber nur deßwegen, weil nichts zwiſchen beiden ſein ſoll, weil die unmittelbare Einheit Gottes und der Seele die wahre Meinung und Geſinnung der Religion iſt.

Digitized by Google

ihrem Anfang nach noch abhängig. Gott iſt hier nur ein hypothetiſches, abgeleitetes, aus der Noth eines beſchränkten Verſtandes, dem das Daſein der von ihm zu einer Maſchine gemachten Welt ohne ein ſelbſtbewegendes Princip unerklärlich iſt, entſprungnes, kein urſprüngliches, abſolut nothwendiges Weſen mehr. Gott iſt nicht um ſeinetwillen, ſondern um der Welt willen da, nur darum da, um als die **prima causa** die Weltmaſchine zu erklären. Der beſchränkte Verſtandesmenſch nimmt einen Anſtoß an dem urſprünglich ſelbſtſtändigen Daſein der Welt, weil er ſie nur vom praktiſchen Standpunkt aus, nur in ihrer Gemeinheit, nur als Werkmaſchine, nicht in ihrer Majeſtät und Herrlichkeit, nicht als Kosmos anſieht. Er ſtößt alſo ſeinen Kopf an der Welt an. Der Stoß erſchüttert ſein Gehirn — und in dieſer Erſchütterung hypoſtaſirt er denn außer ſich den eignen Anſtoß als den Urſtoß, der die Welt ins Daſein geſchleudert, daß ſie nun, wie die durch den mathematiſchen Stoß in Bewegung geſetzte Materie, ewig fortgeht, d. h. er denkt ſich einen mechaniſchen Urſprung. Eine Maſchine muß einen Anfang haben; es liegt dieß in ihrem Begriffe; denn ſie hat den Grund der Bewegung nicht in ſich.

Alle Kosmogonie iſt Tautologie — dieß ſehen wir auch an dieſem Beiſpiel. In der Kosmogonie erklärt ſich oder realiſirt nur der Menſch den Begriff, den er von der Welt hat; ſagt er daſſelbe, was er außerdem von ihr ausſagt. So hier: iſt die Welt eine Maſchine, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß ſie „ſich nicht ſelbſt gemacht" hat, daß ſie vielmehr gemacht iſt, d. h. einen mechaniſchen Urſprung hat. Hierin ſtimmt allerdings das religiöſe Bewußtſein mit dem mechaniſchen überein, daß ihm auch die Welt ein bloßes

Machwerk, ein Product des Willens iſt; denn die Religion betrachtet die Dinge nicht vom theoretiſchen, ſondern praktiſchen Standpunkt. Aber ſie ſtimmen nur einen Augenblick, nur im Moment des Machens oder Schaffens mit einander überein — iſt dieſes ſchöpferiſche Nu verſchwunden, ſo iſt auch die Harmonie vorüber. Der Mechanikus braucht Gott nur zum Machen der Welt; iſt ſie gemacht, ſo kehrt ſie ſogleich dem lieben Gott den Rücken, und freut ſich von Herzen ihrer gottloſen Selbſtſtändigkeit. Aber die Religion macht die Welt, nur um ſie immer im Bewußtſein ihrer Nichtigkeit, ihrer Abhängigkeit von Gott zu erhalten. Die Schöpfung iſt bei dem Mechaniker der letzte dünne Faden, an dem die Religion mit ihm noch zuſammenhängt; die Religion, welcher die Nichtigkeit der Welt eine gegenwärtige Wahrheit iſt (denn alle Kraft und Thätigkeit iſt ihr Gottes Kraft und Thätigkeit) iſt bei ihm nur noch eine Reminiscenz aus der Jugend; er verlegt daher die Schöpfung der Welt, den Act der Religion, das Nichtſein der Welt — denn im Anfange, vor der Erſchaffung war keine Welt, war nur Gott allein — in die Ferne, in die Vergangenheit, während die Selbſtſtändigkeit der Welt, die all ſein Sinnen und Trachten abſorbirt, mit der Macht der Gegenwart auf ihn wirkt. Der Mechaniker unterbricht und verkürzt die Thätigkeit Gottes durch die Thätigkeit der Welt. Gott hat bei ihm wohl noch ein hiſtoriſches Recht, das aber ſeinem Naturrecht widerſpricht, er beſchränkt daher ſo viel als möglich dieſes Gott noch zuſtehende Recht, um für ſeine natürlichen Urſachen und damit für ſeinen Verſtand um ſo größern und freiern Spielraum zu gewinnen.

Es hat mit der Schöpfung im Sinne des Maſchiniſten

dieſelbe Bewandtniß, wie mit den Wundern, die er ſich auch gefallen laſſen kann und wirklich gefallen läßt, weil ſie einmal exiſtiren, wenigſtens in der religiöſen Meinung. Aber — abgeſehen davon, daß er ſich die Wunder natürlich, d. h. mechaniſch erklärt — er kann die Wunder nur verdauen, wenn und indem er ſie in die Vergangenheit verlegt. Für die Gegenwart aber bittet er ſich Alles hübſch natürlich aus. Wenn man etwas aus der Vernunft, aus dem Sinne verloren, etwas nicht mehr glaubt aus freien Stücken, ſondern nur glaubt, weil es geglaubt wird oder aus irgend einem Grunde geglaubt werden muß, kurz, wenn ein Glaube ein innerlich vergangner iſt; ſo verlegt man auch äußerlich den Gegenſtand des Glaubens in die Vergangenheit. Dadurch macht ſich der Unglaube Luft, aber läßt zugleich noch dem Glauben ein, wenigſtens hiſtoriſches, Recht. Die Vergangenheit iſt hier das glückliche Auskunftsmittel zwiſchen Glaube und Unglaube: ich glaube allerdings Wunder, aber **Nota bene** keine Wunder, die geſchehen, ſondern einſt geſchehen ſind, die Gottlob! bereits lauter **Plusquamperfecta** ſind. So auch hier. Die Schöpfung iſt eine unmittelbare Handlung oder Wirkung Gottes, ein Wunder, denn es war ja noch nichts außer Gott. In der Vorſtellung der Schöpfung geht der Menſch über die Welt hinaus, abſtrahirt von ihr; er ſtellt ſie ſich vor als nichtſeiend im Momente der Erſchaffung; er wiſcht ſich alſo aus den Augen, was zwiſchen ihm und Gott in der Mitte ſteht, die Sinnenwelt; er ſetzt ſich in unmittelbare Berührung mit Gott. Aber der Maſchiniſt ſcheut dieſen unmittelbaren Contact mit der Gottheit; er macht daher das **Praesens**, wenn er ſich anders ſo hoch verſteigt, ſogleich zu einem **Perfectum**; er ſchiebt Jahrtauſende zwiſchen ſeine natürliche oder

17*

Digitized by Google

materialiſtiſche Anſchauung und zwiſchen den Gedanken einer unmittelbaren Wirkung Gottes ein.

Im Sinne der Religion dagegen iſt Gott allein die Urſache aller poſitiven Wirkungen, Gott allein der letzte aber auch einzige Grund, womit ſie alle Fragen, welche die Theorie aufwirft, beantwortet oder vielmehr abweiſt; denn die Religion bejaht alle Fragen mit Nein: ſie gibt eine Antwort, die eben ſo viel ſagt wie keine, indem ſie die verſchiedenſten Fragen immer mit der nämlichen Antwort erledigt, alle Wirkungen der Natur zu unmittelbaren Wirkungen Gottes, zu Wirkungen eines abſichtlichen, perſönlichen, außer- oder übernatürlichen Weſens macht. Gott iſt der den Mangel der Theorie erſetzende Begriff. Er iſt die Erklärung des Unerklärlichen, die nichts erklärt, weil ſie Alles ohne Unterſchied erklären ſoll — er iſt die Nacht der Theorie, die aber dadurch Alles dem Gemüthe klar macht, daß in ihr das Maaß der Finſterniß, das unterſcheidende Verſtandeslicht ausgeht; das Nichtwiſſen, das alle Zweifel löſt, weil es alle niederſchlägt, Alles weiß, weil es nichts Beſtimmtes weiß, weil alle Dinge, die dem Theoretiker imponiren, verſchwinden, ihre Individualität verlieren, im Auge der göttlichen Macht nichts ſind. Die Nacht iſt die Mutter der Religion.

Der weſentliche Act der Religion, in dem ſie bethätigt, was wir als ihr Weſen bezeichneten, iſt das Gebet. Das Gebet iſt allmächtig. Was der Fromme im Gebete erſehnt, erfüllt Gott. Er betet aber nicht um geiſtige Dinge nur*), die liegen ja ſo in der Macht des Menſchen; er betet auch um Dinge, die außer ihm liegen, in der Macht der Natur ſtehen, eine Macht, die er eben im Gebete überwinden will; er greift im Gebet

*) Nur der Unglaube an das Gebet hat das Gebet ſchlauer Weiſe nur auf Geiſtiges eingeſchränkt.

Digitized by Google

zu einem übernatürlichen Mittel, um an ſich natürliche Zwecke zu erreichen. Gott iſt ihm nicht die **causa remota**, ſondern die **causa proxima**, die unmittelbare, allernächſte wirkende Urſache aller natürlichen Wirkungen. Alle ſogenannte Mittelkräfte und Mittelurſachen ſind ihm im Gebete Nichts. Wären ſie ihm Etwas, ſo würde daran die Macht, die Inbrunſt des Gebetes ſcheitern. Sie ſind ihm vielmehr gar nicht Gegenſtand; ſonſt würde er ja nur auf vermitteltem Wege ſeinen Zweck zu erreichen ſuchen. Aber er will unmittelbare Hülfe. Er nimmt ſeine Zuflucht zum Gebete in der Gewißheit, daß er durchs Gebet mehr, unendlich mehr vermag als durch alle Anſtrengung und Thätigkeit der Vernunft und Natur, daß das Gebet übermenſchliche und übernatürliche Kräfte beſitzt*). Aber im Gebet wendet er ſich unmittelbar an Gott. Gott iſt ihm alſo die unmittelbare Urſache, das erfüllte Gebet, die Macht, die das Gebet realiſirt. Aber eine unmittelbare Wirkung Gottes iſt ein Wunder — das Wunder liegt daher weſentlich in der Anſchauung der Religion. Die Religion erklärt Alles auf wunderbare Weiſe. Daß Wunder nicht immer geſchehen, das verſteht ſich von ſelbſt, wie, daß der Menſch nicht immer betet. Aber daß nicht immer Wunder geſchehen, das liegt außer dem Weſen der Religion, nur in der empiriſchen, oder ſinnlichen Anſchauung. Wo

*) In der rohſinnlichen Vorſtellung iſt daher das Gebet ein Zwangs- oder Zaubermittel. Dieſe Vorſtellung iſt aber eine unchriſtliche, (obwohl ſich auch bei vielen Chriſten die Behauptung findet, daß das Gebet Gott zwingt) denn im Chriſtenthum iſt Gott an und für ſich das ſelbſtbefriedigte Gemüth, die nichts dem (natürlich religiöſen) Gemüthe abſchlagende Allmacht der Güte. Der Vorſtellung des Zwangs liegt aber ein gemüthloſer Gott zu Grunde.

Digitized by Google

aber die Religion beginnt, beginnt das Wunder. Jedes wahre Gebet iſt ein Wunder, ein Act der wunderthätigen Kraft. Das äußerliche Wunder ſelbſt macht nur ſichtbar die innerlichen Wunder, d. h. in ihm tritt nur in Zeit und Raum, darum als ein beſonderes Factum ein, was an und für ſich in der Grundanſchauung der Religion liegt, nämlich daß Gott überhaupt die übernatürliche, unmittelbare Urſache aller Dinge iſt. Das factiſche Wunder iſt nur ein affectvoller Ausdruck der Religion — ein Moment der Begeiſterung. Die Wunder ereignen ſich nur in außerordentlichen Fällen, in ſolchen, wo das Gemüth exaltirt iſt — daher gibt es auch Wunder des Zorns. Mit kaltem Blute wird kein Wunder verrichtet. Aber eben im Affect offenbart ſich das Innerſte. Der Menſch betet auch nicht immer mit gleicher Wärme und Kraft. Solche Gebete ſind deßwegen erfolglos. Aber nur das affectvolle Gebet offenbart das Weſen des Gebetes. Gebetet wird, wo das Gebet an und für ſich für eine heilige Macht, eine göttliche Kraft gilt. So iſt es auch mit dem Wunder. Wunder geſchehen — gleichviel, ob wenige oder viele — wo eine wunderbare Anſchauung die Grundlage iſt. Das Wunder iſt aber keine theoretiſche Anſchauung von der Welt und Natur; das Wunder realiſirt praktiſche Bedürfniſſe und zwar im Widerſpruch mit den Geſetzen, die dem Theoretiker imponiren; im Wunder unterwirft der Menſch die Natur als eine für ſich ſelbſt nichtige Exiſtenz der Realität ſeiner Zwecke; das Wunder iſt der Superlativus des geiſtlichen oder religiöſen Utilismus; alle Dinge ſtehen im Wunder dem nothleidenden Menſchen zu Dienſten. Alſo erhellt hieraus, daß die weſentliche Weltanſchauung der Religion die Anſchauung vom praktiſchen Stand-

Digitized by Google

punkt aus iſt, daß Gott — denn das Weſen der Wundermacht iſt eins mit dem Weſen Gottes — ein rein praktiſches Object iſt, aber ein ſolches, welches den Mangel und das Bedürfniß der theoretiſchen Anſchauung erſetzt, kein Object des Denkens, des Erkennens, ſo wenig als das Wunder, welches nur dem Nicht-Denken ſeinen Urſprung verdankt. Stelle ich mich auf den Standpunkt des Denkens, des Forſchens, der Theorie, wo ich die Dinge in ſich reflectire, in ihrer Beziehung auf ſich betrachte, ſo verſchwindet mir in nichts das wunderthätige Weſen, in nichts das Wunder — verſteht ſich, das religiöſe Wunder, welches abſolut verſchieden iſt vom natürlichen Wunder, ob man gleich beide immer mit einander verwechſelt, um die Vernunft zu bethören, unter dem Scheine der Natürlichkeit das religiöſe Wunder in das Reich der Vernünftigkeit und Wirklichkeit einzuführen.

Die Religion betrachtet alſo die Dinge nur von dem praktiſchen Standpunkt aus. Selbſt der Menſch iſt ihr nur als praktiſches, moraliſches Subject, darum nicht in ſeiner Gattung, nicht, wie er im Weſen iſt, ſondern nur in ſeiner beſchränkten, bedürftigen Individualität Gegenſtand. Aber eben deßwegen, weil ſie abſtrahirt von dem Standpunkt, von dem Weſen der Theorie, ſo beſtimmt ſich das ihr verborgene, nur dem theoretiſchen Auge gegenſtändliche, wahre, allgemeine Weſen der Natur und Menſchheit zu einem andern, wunderbaren, übernatürlichen Weſen — der Begriff der Gattung zum Begriffe Gottes, der ſelbſt wieder ein individuelles Weſen iſt, aber ſich dadurch von den menſchlichen Individuen unterſcheidet, daß er die Eigenſchaften derſelben im Maaße der Gattung beſitzt. Nothwendig ſetzt daher in der Religion der Menſch ſein Weſen außer ſich, ſein Weſen als ein andres

Weſen — nothwendig, weil das Weſen der Theorie außer ihm liegt, weil all ſein bewußtes Weſen aufgeht in die praktiſche Subjectivität. Gott iſt ſein **Alter Ego**, ſeine andere verlorne Hälfte; in Gott ergänzt er ſich; in Gott iſt er erſt vollkommner Menſch. Gott iſt ihm ein Bedürfniß; es fehlt ihm Etwas, ohne zu wiſſen, was ihm fehlt — Gott iſt dieſes fehlende Etwas, Gott ihm unentbehrlich; Gott gehört zu ſeinem Weſen. Die Welt iſt der Religion Nichts *) — die Welt, die nichts andres iſt als der Inbegriff der Wirklichkeit, in ihrer Herrlichkeit offenbart nur die Theorie; die theoretiſchen Freuden ſind die ſchönſten intellectuellen Lebensfreuden, aber die Religion weiß nichts von den Freuden des Denkers, nichts von den Freuden des Naturforſchers. Ihr fehlt die Anſchauung des Univerſums, das Bewußtſein des wirklichen Unendlichen, das Bewußtſein der Gattung. Nur in Gott ergänzt ſie den Mangel des Lebens, den Mangel eines weſenhaften Inhalts, den in unendlicher Fülle das wirkliche Leben den offnen Augen des ſchauluſtigen Theoretikers darbietet. Gott iſt ihr der Erſatz der verlornen Welt — Gott iſt ihr die reine Anſchauung, das Leben der Theorie.

Die praktiſche Anſchauung iſt eine ſchmutzige, vom Egoismus befleckte Anſchauung. Ich verhalte mich hier zu einem Dinge nur um meinetwillen. Um ſein ſelbſt willen ſchaue ich es nicht an; es iſt mir vielmehr im Grunde ein verächtliches Ding, wie ein Weib, das nur um des ſinnlichen

*) Man könnte dagegen die bekannte Stelle im erſten Capitel des Römerbriefes anführen. Aber auf die Einwürfe der theologiſchen Bibelſtellengelehrſamkeit iſt es nicht der Mühe werth zu antworten.

Digitized by Google

Genuſſes willen Gegenſtand iſt. Die praktiſche Anſchauung iſt eine nicht in ſich befriedigte Anſchauung, denn ich verhalte mich hier zu einem mir nicht ebenbürtigen Gegenſtand. Die theoretiſche Anſchauung dagegen iſt eine freudenvolle, in ſich befriedigte, ſelige Anſchauung, denn ihr iſt der Gegenſtand ein Gegenſtand der Liebe und Bewunderung, er ſtrahlt im Lichte der freien Intelligenz wunderherrlich, wie ein Diamant, durchſichtig, wie ein Bergkryſtall; die Anſchauung der Theorie iſt eine äſthetiſche Anſchauung; die praktiſche dagegen eine unäſthetiſche. Die Religion ergänzt daher in Gott den Mangel der äſthetiſchen Anſchauung. Nichtig iſt ihr die Welt für ſich ſelbſt, die Bewunderung, die Anſchauung derſelben Götzendienſt; denn die Welt iſt ihr ein bloßes Gemächte *). Gott iſt ihr daher die reine unbeſchmutzte, d. i. theoretiſche oder äſthetiſche Anſchauung. Gott iſt das Object, zu dem ſich der religiöſe Menſch objectiv verhält; in Gott iſt ihm der Gegenſtand um ſein ſelbſt willen Gegenſtand. Gott iſt Selbſtzweck; Gott hat alſo für die Religion in specie die Bedeutung, welche für die Theorie der Gegenſtand überhaupt hat. Das allgemeine Weſen der Theorie iſt der Religion ein beſonderes Weſen. Allerdings bezieht ſich in der Religion der Menſch in der Beziehung auf Gott wieder auf ſeine Bedürfniſſe ſowohl im höhern als niedern Sinne: „gib uns unſer tägliches Brot;“ aber Gott kann nur alle Bedürfniſſe des Menſchen befriedigen, weil er ſelbſt für ſich kein Bedürfniß hat — die bedürfnißloſe Seligkeit iſt.

*) Pulchras formas et varias, nitidos et amoenos colores amant oculi. Non teneant haec animam meam; teneat eam Deus qui haec fecit, bona quidem valde, sed ipse est bonum meum, non haec. Augustin. Confess. l. X. c. 34.

Digitized by Google

Der Widerſpruch in dem Begriffe der Exiſtenz Gottes.

Die Anſchauung des menſchlichen Weſens als eines andern, für ſich exiſtirenden Weſens iſt als identiſch mit dem Begriffe der Religion urſprünglich eine unwillkührliche, kindliche, unbefangne. Aber, wenn die Religion an Jahren und mit den Jahren an Verſtande zunimmt, wenn innerhalb der Religion die Reflexion über die Religion erwacht, das Bewußtſein von der Identität des göttlichen Weſens mit dem menſchlichen zu dämmern beginnt; ſo wird die urſprünglich unwillkührliche und harmloſe Scheidung Gottes vom Menſchen zu einer abſichtlichen, ausſtudirten Unterſcheidung, welche keinen andern Zweck hat, als dieſe bereits in das Bewußtſein eingetretne Identität wieder aus dem Bewußtſein wegzuräumen.

Gott, das objective Weſen der Religion, iſt das ſich ſelbſt gegenſtändliche Weſen des Menſchen. Die Religion iſt das kindliche Weſen der Menſchheit. Das Kind ſieht ſein Weſen, den Menſchen außer ſich — als Kind iſt der Menſch ſich als ein andrer Menſch Gegenſtand. Die Religion bejaht, heiligt, vergöttert, d. i. vergegenſtändlicht das menſchliche Weſen. Dieß iſt das allgemeine Weſen der Religion. Die beſtimmte Religion, den Unterſchied der Religionen begründet nur, was vom menſchlichen Weſen oder wie dieſes Was erfaßt und vergegenſtändlicht wird, z. B. ob in unmittelbarer Einheit mit der Natur oder im Unterſchiede von ihr. Je näher daher die Religion ihrem Urſprunge nach ſteht, je wahrhafter, je aufrichtiger ſie iſt, deſto weniger verheimlicht ſie dieſes ihr Weſen. Das heißt: im Urſprunge der Religion iſt gar kein qualitativer oder weſentlicher Unterſchied zwiſchen Gott und dem Men-

ſchen. Und an dieſer Identität nimmt der religiöſe Menſch keinen Anſtoß; denn ſein Verſtand iſt noch in Harmonie mit ſeiner Religion. So war Jehovah im alten Judenthum nur ein der Exiſtenz nach vom menſchlichen Individuum unterſchiednes Weſen; aber qualitativ, ſeinem innern Weſen nach war er völlig gleich dem Menſchen, hatte er dieſelben Leidenſchaften, dieſelben menſchlichen, ſelbſt körperlichen Eigenſchaften. Erſt im ſpätern Judenthum trennte man aufs ſchärfſte Jehovah vom Menſchen und nahm ſeine Zuflucht zur Allegorie, um den Anthropopathismen einen andern Sinn unterzuſtellen, als ſie urſprünglich hatten. So war es auch im Chriſtenthum. In den älteſten Urkunden deſſelben iſt die Gottheit Chriſti noch nicht ſo entſchieden ausgeprägt, wie ſpäter. Bei Paulus namentlich iſt Chriſtus noch ein zwiſchen Himmel und Erde, zwiſchen Gott und dem Menſchen oder überhaupt den dem Höchſten untergeordneten Weſen ſchwebendes, unbeſtimmtes Weſen — der Erſte der Engel, der Erſtgeſchaffne, aber doch geſchaffen; meinetwegen auch gezeugt, aber dann ſind auch die Engel, auch die Menſchen nicht geſchaffen, ſondern gezeugt; denn Gott iſt auch ihr Vater. Chriſtus iſt daher hier noch ein familiäreres Weſen — wenn gleich mehr nur ein phantaſtiſches Weſen. Erſt die Kirche identificirte ihn ausdrücklich mit Gott, machte ihn zu dem ausſchließlichen Sohn Gottes, beſtimmte ſeinen Unterſchied von den Menſchen und Engeln, und gab ihm ſo das Monopol eines ewigen, uncreatürlichen Weſens.

Merkwürdig, aber wohl begründet iſt es hiebei, daß je mehr im Grunde und Weſen der Religion Gott ein menſchenähnliches, richtiger: nicht vom Menſchen unterſchiednes Weſen iſt, um ſo mehr von der Reflexion über die Religion, von der

Digitized by Google

Theologie der Unterſchied Gottes vom Menſchen hervorgehoben, die Identität geläugnet wird*). Da aber der Menſch nichts Höheres denken und faſſen kann, als das Weſen des Menſchen, ſo bleibt ihm, um Gott vom Menſchen recht zu diſtinguiren, zu einem andern, entgegengeſetzten, übermenſchlichen Weſen zu machen, nichts übrig, als gerade Das in Gott als eine gute, ja göttliche Eigenſchaft zu ſetzen, was er im Menſchen als eine ſchlechte Eigenſchaft verwirft, ſo daß Gott aus einem menſchlichen zu einem unmenſchlichen Weſen, aus einem Vater der Liebe zu einem Tyrannen abſoluter, ſelbſtſüchtiger Willkühr, kurz, aus einem guten ein böſes Weſen wird. Merkwürdige Belege dieſer Behauptung liefert die Geſchichte der Theologie.

Die dem Begriffe nach erſte Weiſe, wie die Reflexion über die Religion, die Theologie das göttliche Weſen zu einem andern Weſen macht, außer den Menſchen hinausſetzt, iſt die Exiſtenz Gottes, welche zum Gegenſtande eines förmlichen Beweiſes gemacht wird.

Die Beweiſe vom Daſein Gottes hat man für dem Weſen der Religion widerſprechend erklärt. Sie ſind es; aber nur der Beweisform nach. Die Religion ſtellt unmittelbar das

---

*) Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda. Later. Concil. can. 2. (Summa omn. Conc. B. Carranza. Antv. 1559. p. 326.) — Der letzte Unterſchied zwiſchen dem Menſchen und Gott, dem endlichen und unendlichen Weſen überhaupt, zu welchem ſich die religiös-ſpeculative Imagination emporſchwingt, iſt der Unterſchied zwiſchen Etwas und Nichts, Ens und Non-Ens; denn nur im Nichts iſt alle Gemeinſchaft aufgehoben. Jedes beſtimmte Prädicat drückt eine Gemeinſchaftlichkeit mit andern Weſen aus.

Digitized by Google

innere Weſen des Menſchen als ein gegenſtändliches, andres Weſen dar. Und der Beweis will nichts weiter, als beweiſen, daß die Religion Recht hat. Das vollkommenſte Weſen iſt das Weſen, über welches kein höheres gedacht werden kann — Gott iſt das Höchſte, was der Menſch denkt und denken kann. Dieſe Prämiſſe des ontologiſchen Beweiſes — des intereſſanteſten Beweiſes, weil er von Innen ausgeht — ſpricht das innerſte geheimſte Weſen der Religion aus. Das, was das Höchſte für den Menſchen iſt, wovon er nicht mehr abſtrahiren kann, was die poſitive Gränze ſeiner Vernunft, ſeines Gemüths, ſeiner Geſinnung iſt, das iſt ihm Gott — **id quo nihil majus cogitari potest.** Aber dieſes höchſte Weſen wäre nicht das höchſte, wenn es nicht exiſtirte; wir könnten uns dann ein höheres Weſen vorſtellen, welches die Exiſtenz vor ihm voraus hätte; aber zu dieſer Fiction geſtattet uns ſchon von Vorn herein der Begriff des vollkommenſten Weſens keinen Raum. Nicht ſein, iſt Mangel; Sein: Vollkommenheit, Glück, Seligkeit. Einem Weſen, dem der Menſch Alles gibt, Alles opfert, was ihm hoch und theuer, kann er auch nicht das Gut, das Glück der Exiſtenz vorenthalten. Das dem religiöſen Sinn Widerſprechende liegt nur darin, daß die Exiſtenz abgeſondert gedacht wird, und dadurch der Schein entſteht, als wäre Gott nur ein gedachtes, in der Vorſtellung exiſtirendes Weſen, ein Schein, der übrigens ſogleich aufgehoben wird; denn der Beweis beweiſt eben, daß Gott ein vom Gedachtſein unterſchiednes Sein, ein Sein außer dem Menſchen, außer dem Denken, ein reales Sein, ein Sein für ſich zukommt.

Der Beweis unterſcheidet ſich nur dadurch von der Religion, daß er das geheime Enthymema der Religion in

einen förmlichen Schluß faßt, explicirt und deßwegen unterſcheidet, was die Religion unmittelbar verbindet; denn was der Religion das Höchſte, Gott, das denkt ſie nicht als einen Gedanken, **in Abstracto**, das iſt ihr unmittelbar Wahrheit und Wirklichkeit. Daß aber die Religion ſelbſt auch einen geheimen, unentfalteten Schluß macht, das geſteht ſie in ihrer Polemik gegen andere Religionen ein. Ihr Heiden habt euch eben nichts Höheres als eure Götter vorſtellen können, weil ihr in ſündliche Neigungen verſunken waret. Eure Götter beruhen auf einem Schluſſe, deſſen Prämiſſen eure ſinnlichen Triebe, eure Leidenſchaften ſind. Ihr dachtet ſo: das trefflichſte Leben iſt, unbeſchränkt ſeinen Trieben zu leben, und weil auch dieſes Leben das trefflichſte, wahrſte Leben war, ſo machtet ihr es zu euerm Gott. Euer Gott war euer ſinnlicher Trieb; euer Himmel nur der freie Spielraum der im bürgerlichen, überhaupt wirklichen Leben beſchränkten Leidenſchaften. Aber in Beziehung auf ſich natürlich iſt ſie ſich keines Schluſſes bewußt, denn der höchſte Gedanke, deſſen ſie fähig, iſt ihre Schranke, hat für ſie die Kraft der Nothwendigkeit, iſt ihr kein Gedanke, keine Vorſtellung, ſondern unmittelbare Wirklichkeit.

Die Beweiſe vom Daſein Gottes haben zum Zweck, das Innere zu veräußern, vom Menſchen auszuſcheiden*). Durch die Exiſtenz wird Gott ein Ding an ſich: Gott iſt nicht nur ein Weſen für uns, ein Weſen in unſerm Glauben, unſerm

---

*) Zugleich aber auch den Zweck, das Weſen des Menſchen zu bewahrheiten. Die verſchiedenen Beweiſe ſind nichts andres als verſchiedene, höchſt intereſſante Selbſtbejahungsformen des menſchlichen Weſens. So iſt z. B. der phyſikotheologiſche Beweis die Selbſtbejahung des zweckthätigen Verſtandes. Jedes philoſophiſche Syſtem iſt in dieſem Sinne ein Beweis vom Daſein Gottes.

Digitized by Google

Gemüthe, unſerm Weſen, er iſt auch ein Weſen für ſich, ein Weſen außer uns.

Wodurch die Wahrheit der Religion am meiſten begründet werden ſoll, dadurch gerade wird ihr wahres Weſen, die wahre Bedeutung, das Leben des Menſchen im Verhältniß zu ſeinem Weſen zu ſein, ihr genommen. Indem ſie des Menſchen Weſen zu einem andern, dem Menſchen entgegengeſetzten Weſen macht, ſetzt ſie ſich mit dem Menſchen, mit der Vernunft, mit der Ethik, mit ſich ſelbſt in Widerſpruch. Alle ihre Lehren verkehren ſich in ihr Gegentheil, alle ihre Begriffe werden ſich ſelbſt aufhebende Widerſprüche. Ein ſolcher Begriff iſt vor Allem der Begriff der Exiſtenz Gottes. Gott ſoll nicht blos Glaube, Gefühl, Gedanke, nicht blos Gemüth, Intelligenz ſein; er ſoll nicht nur ein geglaubtes, gefühltes, gedachtes, ſondern ein vom gefühlten, gedachten, d. i. innerlichen Sein unterſchiednes, reales Sein haben. Aber ein vom Gedachtſein unterſchiednes Sein iſt kein andres als ſinnliches Sein.

Der Begriff der Sinnlichkeit liegt übrigens ſchon in dem charakteriſtiſchen Ausdruck des Außerunsſeins. Die ſophiſtiſche Theologie wird freilich das Wort: außer uns nicht in eigentlichem Sinne nehmen und dafür den unbeſtimmten Ausdruck des von uns unabhängig und unterſchieden Seins ſetzen. Allein wenn dieſes Außerunsſein nur uneigentlich iſt, ſo iſt auch die Exiſtenz Gottes eine uneigentliche. Und doch handelt es ſich ja eben nur um eine Exiſtenz im eigentlichſten Verſtande, und iſt der beſtimmte, reale, nicht ausweichende Ausdruck für Unterſchiedenſein allein Außerunsſein.

Reales, ſinnliches Sein iſt ſolches, welches nicht abhängt von meinem mich ſelbſt Afficiren, von meiner Thätig-

Digitized by Google

keit, ſondern von welchem ich unwillkührlich afficirt werde, welches iſt, wenn ich auch gar nicht bin, es gar nicht denke, fühle. Das Sein Gottes müßte alſo örtliches, überhaupt qualitativ, ſinnlich beſtimmtes Sein ſein. Aber Gott wird nicht geſehen, nicht gehört, nicht ſinnlich empfunden. Er iſt für mich gar nicht, wenn ich nicht für ihn bin. Wenn ich keinen Gott glaube, ſo iſt kein Gott für mich. Wenn ich nicht göttlich geſinnt und geſtimmt bin, wenn ich mich nicht erhebe über das ſinnliche Leben, ſo iſt er mir gar nicht Gegenſtand. Er iſt alſo nur, indem er gefühlt, gedacht, geglaubt wird — der Zuſatz: für mich iſt unnöthig. Alſo iſt ſein Sein ein reales, das doch zugleich kein reales — ein geiſtiges Sein, hilft man ſich. Aber geiſtiges Sein iſt eben nur Gedachtſein, Gefühltſein, Geglaubtſein. Alſo iſt ſein Sein ein Mittelding zwiſchen ſinnlichem Sein und Gedachtſein, ein Mittelding voll Widerſpruch. Oder: es iſt ein ſinnliches Sein, dem aber alle Beſtimmungen der Sinnlichkeit abgehen — alſo ein unſinnliches ſinnliches Sein, ein Sein, welches dem Begriffe der Sinnlichkeit widerſpricht oder nur eine vage Exiſtenz überhaupt, die im Grunde eine ſinnliche iſt, aber, um dieſen Grund nicht zur Erſcheinung kommen zu laſſen, aller Prädicate einer realen ſinnlichen Exiſtenz beraubt wird. Aber eine ſolche Exiſtenz überhaupt widerſpricht ſich. Zur Exiſtenz gehört volle, beſtimmte Realität.

Eine nothwendige Folge dieſes Widerſpruchs iſt der Atheismus. Die Exiſtenz Gottes hat das Weſen einer empiriſchen Exiſtenz, ohne doch die Wahrzeichen derſelben zu haben; ſie iſt an ſich eine Erfahrungsſache und doch in der Wirklichkeit kein Gegenſtand der Erfahrung. Sie fordert den Menſchen ſelbſt auf, ſie in der Wirklichkeit aufzuſuchen;

Digitized by Google

ſie ſchwängert ihn mit ſinnlichen Vorſtellungen und Prätenſionen; werden dieſe daher nicht befriedigt, findet er vielmehr die Erfahrung im Widerſpruch mit dieſen Vorſtellungen, ſo iſt er vollkommen berechtigt, dieſe Exiſtenz zu läugnen.

Kant hat bekanntlich in ſeiner Kritik der Beweiſe vom Daſein Gottes behauptet, daß ſich das Daſein Gottes nicht aus der Vernunft beweiſen laſſe. Kant verdiente deßwegen keinen ſolchen Tadel, als er von Hegel erfuhr. Der Begriff der Exiſtenz Gottes in jenen Beweiſen iſt ein durchaus empiriſcher. Aber aus einem Begriffe a priori kann ich nicht die empiriſche Exiſtenz ableiten. Nur in ſofern verdient Kant Tadel, als er damit etwas Beſonderes ausſagen wollte. Es verſteht ſich dieß von ſelbſt. Die Vernunft kann nicht ein Object von ſich zum Object der Sinne machen. Ich kann nicht im Denken das, was ich denke, zugleich außer mir als ein ſinnliches Ding darſtellen. Der Beweis vom Daſein Gottes geht über die Gränzen der Vernunft; richtig; aber in demſelben Sinne, in welchem Sehen, Hören, Riechen über die Gränzen der Vernunft geht. Thöricht iſt es, der Vernunft darüber einen Vorwurf zu machen, daß ſie nicht eine Forderung befriedigt, die nur an die Sinne geſtellt werden kann. Daſein, empiriſches Daſein geben mir nur die Sinne. Und das Daſein hat bei der Frage von der Exiſtenz Gottes nicht die Bedeutung der innern Realität, der Wahrheit, ſondern die Bedeutung einer förmlichen, äußerlichen Exiſtenz. Darum hat auch volle Wahrheit die Behauptung, daß der Glaube, daß Gott ſei oder nicht ſei, keine Folgen für die inneren moraliſchen Geſinnungen habe. Wohl begeiſtert der Gedanke: es iſt ein Gott; aber hier bedeutet das Iſt die innere Realität; hier iſt die Exiſtenz ein Moment der Begeiſterung, ein Act der

Digitized by Google

Erhebung. Aber ſo wie die Exiſtenz zu einer proſaiſchen, empiriſchen Wahrheit geworden, ſo iſt auch die Begeiſterung erloſchen.

Die Exiſtenz iſt an und für ſich eine indifferente Sache; darum keineswegs nothwendig, daß der Atheiſt, indem er läugnet, daß Gott iſt, auch die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Güte, die Weisheit verwirft. Dieſe Prädicate haben eine innere Realität; ſie bringen durch ihren Gehalt dem Menſchen ihre Anerkennung auf, erweiſen ſich ihm unmittelbar durch ſich ſelbſt als wahr; ſie bezeugen ſich ſelbſt die Güte, die Gerechtigkeit. Die Weisheit iſt dadurch keine Chimäre, daß die Exiſtenz Gottes eine Chimäre iſt, noch dadurch eine Wahrheit, daß dieſe eine Wahrheit iſt. Der Begriff Gottes iſt abhängig von dem Begriffe der Gerechtigkeit, Güte u. ſ. w.; ein Gott, der nicht gerecht, nicht gütig, iſt kein Gott, aber nicht umgekehrt. Die Gerechtigkeit, überhaupt jede Beſtimmung, welche die Göttlichkeit Gottes ausmacht, wird durch ſich ſelbſt erkannt und beſtimmt, Gott aber durch die Gerechtigkeit; nur in dem Falle, daß ich Gott und Gerechtigkeit ſchon identificirt habe, Gott unmittelbar als die Realität der Idee der Gerechtigkeit denke, beſtimme ich Gott durch ſich ſelbſt.

Die Religion wird daher, inwiefern ſie ſich auf die Exiſtenz Gottes als eine empiriſche Wahrheit gründet, zu einer für die innere Geſinnung gleichgültigen Angelegenheit. Ja wie nothwendig in dem Cultus der Religion die Ceremonie, der Gebrauch, das Sacrament für ſich ſelbſt, ohne den Geiſt, die Geſinnung zur Sache ſelbſt wird: ſo wird endlich auch der Glaube nur an die Exiſtenz Gottes, abgeſehen von der innern Qualität, von dem geiſtigen Inhalt, zur Hauptſache der Religion. Wenn Du nur glaubſt an Gott, glaubſt über-

haupt, daß Gott iſt, ſo biſt Du ſchon gerettet. Ob Du Dir unter dieſem Gott ein wirklich göttliches Weſen oder ein Ungeheuer, einen Nero oder Caligula denkſt, ein Bild Deiner Leidenſchaft, Deiner Rach- und Ruhmſucht, das iſt eins — die Hauptſache iſt, daß Du kein Atheiſt biſt. Die Geſchichte der Religion hat dieſe Folgerung, die wir hier aus dem Begriffe der Exiſtenz ziehen, hinlänglich bewieſen. Hätte ſich nicht die Exiſtenz Gottes für ſich ſelbſt als religiöſe Wahrheit in den Gemüthern befeſtigt, ſo würde man nie zu jenen ſchändlichen, unſinnigen, gräuelvollen Vorſtellungen von Gott gekommen ſein, welche die Geſchichte der Religion brandmarken. Die Exiſtenz Gottes war eine gemeine, empiriſche und doch zugleich heilige Sache — was Wunder, wenn auf dieſem Grunde auch nur die gemeinſten, rohſten, unheiligſten Vorſtellungen und Geſinnungen aufkeimten.

Die Moralität befeſtigt ſich an einen ihr äußerlichen Grund, an die Exiſtenz Gottes. Der Atheismus galt und gilt noch jetzt für die Negation aller Moralprincipien, aller ſittlichen Gründe und Bande: wenn Gott nicht iſt, ſo hebt ſich aller Unterſchied zwiſchen Gut und Böſe, Tugend und Laſter auf. Der Unterſchied liegt alſo nur an der Exiſtenz Gottes; die Realität der Tugend nicht in ihr ſelbſt, ſondern außer ihr. Allerdings wird alſo an die Exiſtenz Gottes die Realität der Tugend angeknüpft, aber nicht aus tugendhafter Geſinnung, nicht aus Ueberzeugung von dem innern Werth und Gehalt der Tugend. Im Gegentheil der Glaube an Gott, als die nothwendige Bedingung der Tugend, iſt der Glaube an die Nichtigkeit der Tugend für ſich ſelbſt.

Es iſt übrigens bemerkenswerth, daß der Begriff der empiriſchen Exiſtenz Gottes ſich erſt in neuerer Zeit, wo über-

haupt der Empirismus und Materialismus in Flor kam, vollkommen ausgebildet hat. Allerdings iſt auch ſchon im urſprünglichen, einfältigen, religiöſen Sinne Gott eine empiriſche, ſelbſt an einem Orte befindliche Exiſtenz. Aber ſie hat doch hier nicht eine ſo nackte proſaiſche Bedeutung; die Einbildungskraft identificirt wieder den äußerlichen Gott mit dem Gemüthe des Menſchen. Die Einbildungskraft iſt überhaupt der wahre Ort einer abweſenden, den Sinnen nicht gegenwärtigen, aber gleichwohl dem Weſen nach ſinnlichen Exiſtenz. Nur die Phantaſie löſt den Widerſpruch zwiſchen einer zugleich ſinnlichen, zugleich unſinnlichen Exiſtenz; nur die Phantaſie bewahrt vor dem Atheismus. In der Einbildungskraft hat die Exiſtenz ſinnliche Wirkungen — die Exiſtenz bethätigt ſich als eine Macht; die Einbildungskraft geſellt zu dem Weſen der ſinnlichen Exiſtenz auch die Erſcheinungen derſelben. Wo die Exiſtenz Gottes eine lebendige Wahrheit, eine Sache der Einbildungskraft iſt, da werden auch Gotteserſcheinungen geglaubt. Wo dagegen das Feuer der religiöſen Einbildungskraft erliſcht, wo die mit einer an ſich ſinnlichen Exiſtenz nothwendig verbundnen ſinnlichen Wirkungen oder Erſcheinungen wegfallen, da wird die Exiſtenz zu einer todten, ſich ſelbſt widerſprechenden Exiſtenz, die rettungslos der Negation des Atheismus anheim fällt.

Der Glaube an die Exiſtenz Gottes iſt der Glaube an eine beſondere, von der Exiſtenz des Menſchen und der Natur unterſchiedne Exiſtenz. Eine beſondere Exiſtenz kann ſich nur auf beſondere Weiſe conſtatiren. Dieſer Glaube iſt daher nur dann ein wahrer lebendiger, wenn beſondere Wirkungen, unmittelbare Gotteserſcheinungen, Wunder geglaubt werden. Nur da, wo der Glaube an Gott ſich identifi-

cirt mit dem Glauben an die Welt, der Glaube an Gott kein beſonderer Glaube mehr iſt, wo das allgemeine Weſen der Welt den ganzen Menſchen einnimmt, verſchwindet natürlich auch der Glaube an beſondere Wirkungen und Erſcheinungen Gottes. Der Glaube an Gott hat ſich gebrochen, iſt geſtrandet an dem Glauben an die Welt, an die natürlichen als die allein wirklichen Wirkungen. Wie hier der Glaube an Wunder nur noch der Glaube an hiſtoriſche, vergangne Wunder, ſo iſt auch die Exiſtenz Gottes hier nur noch eine hiſtoriſche, an ſich ſelber atheiſtiſche Vorſtellung.

Der Widerſpruch in der Offenbarung Gottes.

Mit dem Begriff der Exiſtenz hängt der Begriff der Offenbarung zuſammen. Die Selbſtbezeugung der Exiſtenz, das authentiſche Zeugniß, daß Gott exiſtirt, iſt die Offenbarung. Die nur ſubjectiven Beweiſe vom Daſein Gottes ſind die rationellen Beweiſe; der objective, der allein wahre Beweis von ſeinem Daſein iſt ſeine Offenbarung. Gott ſpricht zu dem Menſchen — die Offenbarung iſt das Wort Gottes — er gibt einen Laut von ſich, einen Ton, der das Gemüth ergreift und ihm die frohe Gewißheit gibt, daß Gott wirklich iſt. Das Wort iſt das Evangelium des Lebens — das Kriterium von Sein und Nichtſein. Der Offenbarungsglaube iſt der Culminationspunkt des religiöſen Objectivismus. Die ſubjective Gewißheit von der Exiſtenz Gottes wird hier zu einer unbezweifelbaren, äußern hiſtoriſchen Thatſache. Die Exiſtenz Gottes iſt an ſich ſelbſt ſchon als Exiſtenz ein äußerliches empiriſches Sein, aber doch nur noch ein gedachtes, vorgeſtelltes, darum bezweifelbares Sein, — daher die Be-

Digitized by Google

hauptung, daß alle Beweiſe keine befriedigende Gewißheit geben — dieſes gedachte, vorgeſtellte Sein als wirkliches Sein, als Thatſache iſt die Offenbarung. Gott hat ſich geoffenbart, ſich ſelbſt demonſtrirt. Wer kann alſo noch zweifeln? Die Gewißheit der Exiſtenz liegt mir in der Gewißheit der Offenbarung. Ein Gott, der nur iſt, ohne ſich zu offenbaren, der nur durch mich ſelbſt für mich iſt, ein ſolcher Gott iſt nur ein abſtracter, vorgeſtellter, ſubjectiver Gott: nur ein Gott, der mich durch ſich ſelbſt in Kenntniß von ſich ſetzt, iſt ein wirklich exiſtirender, ſich als ſeiend bethätigender, objectiver Gott. Der Glaube an die Offenbarung iſt die unmittelbare Gewißheit des religiöſen Gemüths, daß das iſt, was es glaubt, was es wünſcht, was es vorſtellt. Die Religion iſt ein Traum, in dem unſere eigenen Vorſtellungen als Weſen außer uns erſcheinen. Das religiöſe Gemüth unterſcheidet nicht zwiſchen Subjectiv und Objectiv — es zweifelt nicht; die Sinne hat es nur, nicht um Anderes zu ſehen, ſondern um ſeine Vorſtellungen außer ſich als Weſen zu erblicken. Dem religiöſen Gemüth iſt eine an ſich theoretiſche Sache eine praktiſche, eine Gewiſſensſache — eine Thatſache. Thatſache iſt, was aus einem Vernunftgegenſtand zu einer Gewiſſensſache gemacht wird, Thatſache iſt, was man nicht bekritteln, nicht antaſten darf, ohne ſich eines Frevels*)

*) Die Negation einer Thatſache hat keine unverfängliche, an ſich indifferente, ſondern eine ſchlimme moraliſche Bedeutung — die Bedeutung des Läugnens. Darin, daß das Chriſtenthum ſeine Lehren und Glaubensartikel zu ſinnlichen, d. h. unläugbaren, unantaſtbaren Thatſachen machte, durch ſinnliche Thatſachen alſo die Vernunft überwältigte, den Geiſt gefangen nahm, darin haben wir auch den wahren, den letzten, primitiven Erklärungsgrund, warum und wie ſich im Chriſtenthum, und zwar nicht nur im katholiſchen, ſondern auch proteſtantiſchen, in aller Förmlichkeit und Feierlichkeit der Grundſatz ausſpre-

ſchuldig zu machen, Thatſache iſt, was man **nolens volens** glauben muß, Thatſache iſt ſinnliche Gewalt, kein Grund, Thatſache paßt auf die Vernunft, wie die Fauſt aufs Auge. O ihr armſeligen deutſchen Religions-Philoſophen, die ihr uns die Thatſachen des religiöſen Bewußtſeins an den Kopf werft, um unſre Vernunft zu betäuben und uns zu Knechten eures kindiſchen Aberglaubens zu machen, ſeht ihr denn nicht, daß die Thatſachen eben ſo relativ, ſo verſchieden, ſo ſubjectiv ſind als die Vorſtellungen der Religionen? Waren die Götter des Olymps nicht auch einſt Thatſachen, ſich ſelbſt bezeugende Exiſtenzen *)? Galten nicht auch die lächerlichſten Mirakelgeſchichten der Heiden für Facta? Waren nicht auch die Engel, auch die Dämone hiſtoriſche Perſonen? Sind ſie nicht wirklich erſchienen? Hat nicht einſt der Eſel Bileams wirklich geredet? Wurde nicht ſelbſt von aufgeklärten Gelehrten noch des vorigen Jahrhunderts der ſprechende Eſel eben ſo gut als ein wirkliches Wunder geglaubt, als das Wunder der Incarnation oder ſonſt ein anderes Wunder? O ihr großen tiefſinnigen Philoſophen ſtudirt doch vor Allem die Sprache des Eſels Bileams! Sie klingt nur dem Unwiſſenden ſo fremdartig, aber ich bürge euch dafür, daß ihr bei

---

chen und geltend machen konnte, daß die Ketzerei, d. h. die Negation einer Glaubensvorſtellung oder Thatſache ein Strafobject der weltlichen Obrigkeit, d. h. ein Verbrechen ſei. Die ſinnliche Thatſache in der Theorie wird in der Praxis zur ſinnlichen Gewalt. Das Chriſtenthum ſteht hierin weit unter dem Muhamedanismus, welcher nicht das Verbrechen der Ketzerei kennt.

*) **Praesentiam saepe divi suam declarant. Cicero (de nat. D. l. II.)** Ciceros Schriften **de nat. D.** und **de divinatione** ſind beſonders auch deßwegen ſo intereſſant, weil hier für die Realität der heidniſchen Glaubensgegenſtände im Grunde dieſelben Argumente geltend gemacht werden, welche noch heute die Theologen und Poſitiviſten überhaupt für die Realität der chriſtlichen Glaubensgegenſtände anführen.

näherm Studium in dieſer Sprache ſelbſt eure Mutterſprache erkennen und finden werdet, daß dieſer Eſel ſchon vor Jahrtauſenden die tiefſten Geheimniſſe eurer ſpeculativen Weisheit ausgeplaudert hat. Thatſache, meine Herren! iſt, um es euch nochmals zu wiederholen, eine Vorſtellung, an deren Wahrheit man nicht zweifelt, weil ihr Gegenſtand kein Object der Theorie, ſondern des Gemüths iſt, welches wünſcht, daß iſt, was es wünſcht, was es glaubt, Thatſache iſt, was zu läugnen verboten iſt, wenn auch nicht äußerlich, doch innerlich, Thatſache iſt jede Möglichkeit, die für Wirklichkeit gilt, jede Vorſtellung, die für ihre Zeit, da, wo ſie eben Thatſache iſt, ein Bedürfniß ausdrückt und eben damit eine nicht überſchreitbare Schranke des Geiſtes iſt, Thatſache iſt jeder realiſirte Wunſch, kurz Thatſache iſt Alles, was nicht bezweifelt wird, aus dem einfachen Grunde, weil es nicht bezweifelt wird, nicht bezweifelt werden ſoll.

Das religiöſe Gemüth iſt, ſeiner bisher entwickelten Natur zufolge, in der unmittelbaren Gewißheit, daß alle ſeine unwillkührlichen Selbſtaffectionen Eindrücke von Außen, Erſcheinungen eines andern Weſens ſind. Das religiöſe Gemüth macht ſich zu dem leidenden, Gott zu dem handelnden Weſen. Gott iſt ſeine entäußerte Activität, die es nur inſofern ſich wieder aneignet, alſo indirect, daß es ſich zum Object dieſer Activität macht. Gott iſt die Activität; aber was ihn zur Thätigkeit beſtimmt, was ſeine Thätigkeit, die zuvörderſt nur Allvermögen, potentia iſt, zur wirklichen Thätigkeit macht, das eigentliche Motiv, der Grund iſt nicht Er — er braucht nichts für ſich, er iſt bedürfnißlos — ſondern der Menſch, das religiöſe Subject oder Gemüth. Das Gott zur Thätigkeit Beſtimmende iſt der Menſch; aber zugleich wird wieder der Menſch beſtimmt von Gott, er macht ſich

zum Paſſivum; er empfängt von Gott beſtimmte Offenbarungen, beſtimmte Beweiſe ſeiner Exiſtenz. Es wird alſo in der Offenbarung der Menſch von ſich, als dem Beſtimmungsgrund Gottes, als dem Gott Beſtimmenden beſtimmt, — d. h. die Offenbarung iſt nur die Selbſtbeſtimmung des Menſchen, nur daß er zwiſchen ſich den Beſtimmten und ſich den Beſtimmenden ein Object — Gott, ein anderes Weſen — einſchiebt. Der Menſch vermittelt durch Gott ſein eignes Weſen mit ſich — Gott iſt das Band, das Vinculum substantiale zwiſchen dem Weſen, der Gattung und dem Individuum.

Der Offenbarungsglaube enthüllt am deutlichſten die charakteriſtiſche Illuſion des religiöſen Bewußtſeins. Die allgemeine Prämiſſe dieſes Glaubens iſt: der Menſch kann nichts aus ſich ſelbſt von Gott wiſſen: all ſein Wiſſen iſt nur eitel, irdiſch, menſchlich. Gott aber iſt ein übermenſchliches Weſen: Gott erkennt nur ſich ſelbſt. Wir wiſſen alſo nichts von Gott, außer was er uns geoffenbart. Nur der von Gott mitgetheilte Inhalt iſt göttlicher, übermenſchlicher, übernatürlicher Inhalt. Mittelſt der Offenbarung erkennen wir alſo Gott durch ſich ſelbſt; denn die Offenbarung iſt ja das Wort Gottes, der von ſich ſelbſt ausgeſprochene Gott. In dem Offenbarungsglauben negirt ſich daher der Menſch, er geht außer und über ſich hinaus; er ſetzt die Offenbarung dem menſchlichen Wiſſen und Meinen entgegen; in ihr erſchließt ſich ein verborgenes Wiſſen, die Fülle aller überſinnlichen Geheimniſſe; hier muß die Vernunft ſchweigen; hier hat ſich der Menſch nur gläubig, nur paſſiv zu verhalten. Aber gleichwohl iſt die göttliche Offenbarung eine von der menſchlichen Natur beſtimmte Offenbarung. Gott ſpricht nicht zu Thieren

oder Engeln, ſondern zu Menſchen — alſo eine menſchliche Sprache mit menſchlichen Vorſtellungen. Der Menſch iſt der Gegenſtand Gottes, ehe er ſich dem Menſchen äußerlich mittheilt; er denkt an den Menſchen; er beſtimmt ſich nach ſeiner Natur, nach ſeinen Bedürfniſſen. Gott iſt wohl frei im Willen; er kann offenbaren oder nicht; aber nicht frei im Verſtande; er kann dem Menſchen nicht offenbaren, was er nur immer will, ſondern was für den Menſchen paßt, was ſeiner Natur, wie ſie nun einmal iſt, gemäß iſt, wenn er ſich anders einmal offenbaren will; er offenbart, was er offenbaren muß, wenn ſeine Offenbarung eine Offenbarung für den Menſchen, nicht für irgend ein anderes Weſen ſein ſoll. Was alſo Gott denkt für den Menſchen, das denkt er als von der Idee des Menſchen beſtimmt, das iſt entſprungen aus der Reflexion über die menſchliche Natur. Gott verſetzt ſich in den Menſchen und denkt ſo von ſich, wie dieſes andere Weſen von ihm denken kann und ſoll; er denkt ſich nicht mit ſeinem, ſondern mit menſchlichem Denkvermögen. Gott iſt in dem Entwurf ſeiner Offenbarung nicht von ſich, ſondern von der Faſſungskraft des Menſchen abhängig. Was aus Gott in den Menſchen kommt, das kommt nur aus dem Menſchen in Gott an den Menſchen, d. h. nur aus dem Weſen des Menſchen an den erſcheinenden Menſchen, aus der Gattung an das Individuum. Alſo iſt zwiſchen der göttlichen Offenbarung und der ſogenannten menſchlichen Vernunft oder Natur kein anderer als ein illuſoriſcher Unterſchied — auch der Inhalt der göttlichen Offenbarung iſt menſchlichen Urſprungs, denn nicht aus Gott als Gott, ſondern aus dem von der menſchlichen Vernunft, dem menſchlichen Bedürfniß be-

Digitized by Google

ſtimmten Gott, d. h. geradezu aus der menſchlichen Vernunft, aus menſchlichem Bedürfniß iſt derſelbe entſprungen. So geht auch in der Offenbarung der Menſch nur von ſich fort, um auf einem Umweg wieder auf ſich zurückzukommen! So beſtätigt ſich auch an dieſem Gegenſtand aufs ſchlagendſte, daß das Geheimniß der Theologie nichts andres als die Anthropologie iſt!

Uebrigens geſteht das religiöſe Bewußtſein ſelbſt in Beziehung auf vergangne Zeiten die Menſchlichkeit des geoffenbarten Inhalts ein. Dem religiöſen Bewußtſein einer ſpätern Zeit genügt nicht mehr ein Jehovah, der von Kopf bis zu Fuß Menſch iſt, ungeſcheut ſeine Menſchheit zur Schau trägt. Das waren nur Vorſtellungen, in welchen ſich Gott der damaligen Faſſungsgabe der Menſchen accommodirt, d. h. nur menſchliche Vorſtellungen. Aber in Beziehung auf ſeinen gegenwärtigen Inhalt weil es in ihn verſenkt iſt, läßt es dieß nicht gelten. Gleichwohl iſt jede Offenbarung nur eine Offenbarung der Natur des Menſchen an den exiſtirenden Menſchen. In der Offenbarung wird dem Menſchen ſeine verborgene Natur aufgeſchloſſen, Gegenſtand. Er wird von ſeinem Weſen beſtimmt, afficirt als von einem andern Weſen. Er empfängt aus den Händen Gottes was ihm ſein eignes unbekanntes Weſen als eine Nothwendigkeit unter gewiſſen Zeitbedingungen aufdringt. Die Vernunft, die Gattung wirkt auf den praktiſchen Menſchen nur unter der Vorſtellung eines perſönlichen Weſens. Die Geſetze der Ethik haben für ihn nur Kraft als Gebote eines göttlichen Willens, welcher zugleich die Macht hat, zu ſtrafen und den Blick, welchem nichts entgeht. Was ihm ſein eignes Weſen, ſeine Vernunft, ſein Gewiſſen ſagt, verbindet ihn nicht,

Digitized by Google

weil der praktiſche Menſch der ſubjective iſt, der alſo im Gewiſſen, in der Vernunft, inwiefern er ſie als die ſeinige weiß, keine allgemeine, objective Macht erblickt; er muß daher das Weſen, welches ihm moraliſche Geſetze gibt, von ſich ausſcheiden und als ein eignes perſönliches Weſen ſich entgegenſetzen.

Der Offenbarungsglaube iſt ein kindlicher Glaube und nur ſo lange reſpectabel, ſo lange er kindlich iſt. Das Kind wird aber von Außen beſtimmt. Und die Offenbarung hat eben den Zweck, durch Hülfe Gottes zu bewirken, was der Menſch nicht durch ſich ſelbſt erreichen kann. Deßhalb hat man die Offenbarung die Erziehung des Menſchengeſchlechts genannt. Dieß iſt richtig; nur muß man die Offenbarung nicht außer die Natur des Menſchen hinauslegen. So ſehr der Menſch von Innen dazu getrieben wird, in Form von Erzählungen und Fabeln moraliſche und philoſophiſche Lehren darzuſtellen, ſo nothwendig ſtellt er als Offenbarung dar, was ihm von Innen gegeben wird. Der Fabeldichter hat einen Zweck — den Zweck, die Menſchen gut und geſcheut zu machen; er wählt abſichtlich die Form der Fabel als die zweckmäßigſte, anſchaulichſte Methode; aber zugleich iſt er ſelbſt durch ſeine Liebe zur Fabel, durch ſeine eigne innere Natur zu dieſer Lehrweiſe gedrungen. So iſt es auch mit der Offenbarung, an deren Spitze ein Individuum ſteht. Dieſes hat einen Zweck, aber zugleich lebt es ſelbſt in den Vorſtellungen, vermittelſt welcher es dieſen Zweck realiſirt. Der Menſch veranſchaulicht unwillkührlich durch die Einbildungskraft ſein innres Weſen; er ſtellt es außer ſich dar. Dieſes veranſchaulichte, durch die unwiderſtehliche Macht der Einbildungskraft auf ihn wirkende Weſen der

Gattung, des Menſchen, als Geſetz ſeines Denkens und Handelns — iſt Gott.

Hierin liegen die wohlthätigen moraliſchen Wirkungen des Offenbarungsglaubens auf den Menſchen. Aber wie die Natur „ohne Bewußtſein Werke hervorbringt, die ausſehen, als wären ſie mit Bewußtſein hervorgebracht,“ ſo erzeugt die Offenbarung moraliſche Handlungen, aber ohne daß ſie aus Moralität hervorgehen — moraliſche Handlungen, aber keine moraliſchen Geſinnungen. Die moraliſchen Gebote werden wohl gehalten, aber ſie ſind dadurch ſchon der innern Geſinnung, dem Herzen entfremdet, daß ſie als Gebote eines äußerlichen Geſetzgebers vorgeſtellt werden, daß ſie in die Kategorie willkührlicher, polizeilicher Gebote treten. Was gethan wird, geſchieht, nicht, weil es gut und recht iſt, ſo zu handeln, ſondern weil es von Gott befohlen iſt. Der Inhalt an ſich ſelbſt iſt gleichgültig; was nur immer Gott befiehlt, iſt recht*). Stimmen dieſe Gebote mit der Vernunft, mit der Ethik überein, ſo iſt es ein Glück, aber zufällig für den Begriff der Offenbarung. Die Ceremonialgeſetze der Juden waren auch geoffenbarte, göttliche und doch an ſich ſelbſt zufällige, willkührliche Geſetze. Die Juden erhielten ſogar von Jehovah das Gnadengebot, zu ſtehlen; freilich in einem beſondern Fall.

Der Offenbarungsglaube erſtickt aber nicht nur den moraliſchen Sinn und Geſchmack, die Aeſthetik der Tugend; er

*) Quod crudeliter ab hominibus sine Dei jussu fieret aut factum est, id debuit ab Hebraeis fieri, quia a Deo, vitae et necis summo arbitro, jussi bellum ita gerebant. J. Clericus (Comm. in Mos. Num. c. 31. 7.) Multa gessit Samson, quae vix possent defendi, nisi Dei, a quo homines pendent, instrumentum fuisse censeatur. (Derſ. Comm. in Iudicum c. 14, 19.)

vergiftet, ja tödtet auch den göttlichſten Sinn im Menſchen — den Wahrheitsſinn, das Wahrheitsgefühl. Die Offenbarung Gottes iſt eine beſtimmte, zeitliche Offenbarung: Gott hat ſich geoffenbart ein für alle Mal anno ſo und ſo viel, und zwar nicht dem ewigen Menſchen, den Menſchen aller Zeiten und Orte, der Vernunft, der Gattung, ſondern beſtimmten, beſchränkten Individuen. Als eine örtlich und zeitlich beſtimmte muß die Offenbarung ſchriftlich fixirt werden, damit auch Andern der Genuß derſelben zu Gute komme. Der Glaube an die Offenbarung iſt daher zugleich, wenigſtens für Spätere, der Glaube an eine ſchriftliche Offenbarung; die nothwendige Folge und Wirkung aber eines Glaubens, in welchem ein hiſtoriſches, ein nothwendig unter allen Bedingungen der Zeitlichkeit und Endlichkeit verfaßtes Buch die Bedeutung eines ewigen, abſolut, allgemein gültigen Wortes hat — Aberglaube und Sophiſtik.

Der Glaube an eine ſchriftliche Offenbarung iſt nämlich nur da noch ein wirklicher, wahrer, ungeheuchelter und inſofern auch reſpectabler Glaube, wo geglaubt wird, daß Alles, was in der heiligen Schrift ſteht, bedeutungsvoll, wahr, heilig, göttlich iſt. Wo dagegen unterſchieden wird zwiſchen Menſchlichem und Göttlichen, relativ und abſolut Gültigem, Hiſtoriſchem und Ewigem, wo nicht Alles ohne Unterſchied, ſchlechterdings unbedingt wahr iſt, was in der heiligen Schrift ſteht; da wird das Urtheil des Unglaubens, daß die Bibel kein göttliches Buch iſt, ſchon in die Bibel hineingetragen, da wird ihr, indirect wenigſtens, d. h. auf eine verſchlagne, unredliche Weiſe der Charakter einer göttlichen Offenbarung abgeſprochen. Einheit, Unbedingtheit, Ausnahmsloſigkeit, unmittelbare Zuverläſſigkeit iſt allein

der Charakter der Göttlichkeit. Ein Buch das nur die Nothwendigkeit der Unterſcheidung, die Nothwendigkeit der Kritik auferlegt, um das Göttliche vom Menſchlichen, das Ewige vom Zeitlichen zu ſcheiden, iſt kein göttliches, kein zuverläſſiges, kein untrügliches Buch mehr, iſt verſtoßen in die Klaſſe der profanen Bücher; denn jedes profane Buch hat dieſelbe Eigenſchaft, daß es neben oder im Menſchlichen Göttliches, neben oder im Individuellen Allgemeines und Ewiges enthält. Ein wahrhaft gutes oder vielmehr göttliches Buch iſt aber nur ein ſolches, wo nicht Einiges gut, Anderes ſchlecht, Einiges ewig, Anderes zeitlich, ſondern wo Alles wie aus einem Guſſe, Alles ewig, Alles wahr und gut iſt. Was iſt aber das für eine Offenbarung, wo ich erſt den Apoſtel Paulus, dann den Petrus, dann den Jacobus, dann den Johannes, dann den Matthäus, dann den Marcus, dann den Lucas anhören muß, bis ich endlich einmal an eine Stelle komme, wo meine gottesbedürftige Seele ausrufen kann: εὕρηκα; hier ſpricht der heilige Geiſt ſelbſt; hier iſt Etwas für mich, Etwas für alle Zeiten und Menſchen. Wie wahr dachte dagegen der alte Glaube, wenn er die Inſpiration ſelbſt bis auf das Wort, ſelbſt bis auf den Buchſtaben ausdehnte! Das Wort iſt dem Gedanken nicht gleichgültig. Der beſtimmte Gedanke kann nur durch ein beſtimmtes Wort gegeben werden. Ein anderes Wort, ein anderer Buchſtabe — ein anderer Sinn. Aberglaube iſt allerdings ſolcher Glaube; aber dieſer Aberglaube iſt nur der wahre, unverſtellte, offne, ſeiner Conſequenzen ſich nicht ſchämende Glaube. Wenn Gott die Haare auf dem Haupte des Menſchen zählt, wenn kein Sperling ohne ſeinen Willen vom Dache fällt, wie ſollte er ſein Wort, das Wort, an dem die ewige Seligkeit des Menſchen hängt, dem

Unverſtand und der Willkühr der Scribenten überlaſſen, warum ſollte er ihnen nicht ſeine Gedanken, um ſie vor jeder Entſtellung zu bewahren, in die Feder dictiren? „Aber wenn der Menſch ein bloßes Organ des heiligen Geiſtes wäre, ſo würde ja damit die menſchliche Freiheit aufgehoben *)!“ O welch ein erbärmlicher Grund! Iſt denn die menſchliche Freiheit mehr werth als die göttliche Wahrheit? Oder beſteht die menſchliche Freiheit nur in der Entſtellung der göttlichen Wahrheit?

So nothwendig aber mit dem Glauben an eine beſtimmte hiſtoriſche Offenbarung als die abſolute Wahrheit Aberglaube, ſo nothwendig iſt mit ihm die Sophiſtik verbunden. Die Bibel widerſpricht der Moral, widerſpricht der Vernunft, widerſpricht ſich ſelbſt unzählige Male; aber ſie iſt das Wort Gottes, die ewige Wahrheit, und „die Wahrheit kann und darf ſich nicht widerſprechen **).“ Wie kommt der Offenbarungsgläubige aus dieſem Widerſpruch zwiſchen der Idee der Offenbarung als göttlicher, harmoniſcher Wahrheit und der vermeintlichen wirklichen Offenbarung heraus? Nur durch Selbſttäuſchungen, nur durch die albernſten Scheingründe, nur durch die ſchlechteſten, wahrheitsloſeſten Sophismen. Die chriſtliche So-

---

*) Sehr richtig bemerkten ſchon die Janſeniſten gegen die Jeſuiten: Vouloir reconnoitre dans l'Ecriture quelque chose de la foiblesse et de l'esprit naturel de l'homme, c'est donner la liberté à chacun d'en faire le discernement et de rejetter ce qui lui plaira de l'Ecriture, comme venant plûtot de la foiblesse de l'homme que de l'esprit de Dieu. Bayle Dict. Art. Adam (Jean) Rem. E.

**) Nec in scriptura divina fas sit sentire aliquid contrarietatis. Petrus L. l. II. dist. II. c. I. Gleiche Gedanken bei den Kirchenvätern. — Zu bemerken iſt noch, daß, wie der katholiſche Jeſuitismus hauptſächlich die Moral, ſo der proteſtantiſche Jeſuitismus hauptſächlich die Bibel, die Exegeſe zum Tummelplatz ſeiner Sophiſtik hat.

phiſtik iſt ein Product des chriſtlichen Glaubens, insbeſondre des Glaubens an die Bibel als die göttliche Offenbarung.

Die Wahrheit, die abſolute Wahrheit iſt objectiv in der Bibel, ſubjectiv im Glauben gegeben, denn zu dem, was Gott ſelbſt ſpricht, kann ich mich nur gläubig, hingebend, annehmend verhalten. Dem Verſtande, der Vernunft bleibt hier nur ein formelles, untergeordnetes Geſchäft; ſie hat eine falſche, ihrem Weſen widerſprechende Stellung. Der Verſtand für ſich ſelbſt iſt hier gleichgültig gegen das Wahre, gleichgültig gegen den Unterſchied von Wahr und Falſch; er hat kein Kriterium in ſich ſelbſt; was in der Offenbarung ſteht, iſt wahr, wenn es auch direct dem Verſtande widerſpricht; er iſt dem Zufall der allerſchlechteſten Empirie widerſtandslos preis gegeben: was ich nur immer finde in der göttlichen Offenbarung, muß ich glauben und mein Verſtand, wenn's Noth thut, vertheidigen; der Verſtand iſt der **Canis Domini**; er muß ſich alles Mögliche ohne Unterſchied — die Unterſcheidung wäre Zweifel, wäre Frevel — aufbürden laſſen als Wahrheit; es bleibt ihm folglich nichts übrig als ein zufälliges, indifferentes, d. i. wahrheitsloſes, ſophiſtiſches Denken, ein ränkevolles, intriguantes Denken — ein Denken, das nur auf die grundloſeſten Diſtinctionen und Ausflüchte, die ſchmählichſten Pfiffe und Kniffe ſinnt. Je mehr aber ſchon der Zeit nach der Menſch ſich der Offenbarung entfrembet, je mehr der Verſtand zur Selbſtſtändigkeit heranreiſt, deſto greller tritt auch nothwendig der Widerſpruch zwiſchen dem Verſtande und Offenbarungsglauben hervor. Der Gläubige kann dann nur noch im bewußten Widerſpruch mit ſich ſelbſt, mit der Wahrheit,

Digitized by Google

mit dem Verſtande, nur durch freche Willkühr, nur durch ſchamloſe Lügen — nur durch die Sünde gegen den heiligen Geiſt die Heiligkeit und Göttlichkeit der Offenbarung bewahrheiten.

Der Widerſpruch in dem Weſen Gottes.

Das oberſte Princip, der Centralpunkt der chriſtlichen Sophiſtik iſt der Begriff Gottes. Gott iſt das menſchliche Weſen und doch ſoll er ein andres, übermenſchliches Weſen ſein. Gott iſt das allgemeine, reine Weſen, die Idee des Weſens ſchlechtweg und doch ſoll er perſönliches, individuelles Weſen ſein; oder: Gott iſt Perſon und doch ſoll er Gott, allgemeines, d. h. kein perſönliches Weſen ſein. Gott iſt; ſeine Exiſtenz iſt gewiß, gewiſſer als die unſrige; er hat ein abgeſondertes, von uns und von den Dingen unterſchiednes, d. i. individuelles Sein, und doch ſoll ſein Sein ein geiſtiges, d. h. ein nicht als ein beſondres wahrnehmbares Sein ſein. Im Soll wird immer geläugnet, was im Iſt behauptet wird. Der Grundbegriff iſt ein Widerſpruch, der nur durch Sophismen verdeckt wird. Ein Gott, der ſich nicht um uns kümmert, unſere Gebete nicht erhört, uns nicht ſieht und liebt, iſt kein Gott; es wird alſo die Menſchlichkeit zum weſentlichen Prädicat Gottes gemacht; aber zugleich heißt es wieder: ein Gott, der nicht für ſich exiſtirt, außer dem Menſchen, über dem Menſchen, als ein andres Weſen, iſt ein Phantom; es wird alſo die Un- und Außermenſchlichkeit zum weſentlichen Prädicat der Gottheit gemacht. Ein Gott, der nicht iſt, wie wir, nicht Bewußtſein, nicht Einſicht, d. h. nicht perſönlichen Verſtand, perſönliches Be-

wußtſein hat, wie etwa die Subſtanz des Spinoza, iſt kein Gott. Die weſentliche Identität mit uns iſt die Hauptbedingung der Gottheit; der Begriff der Gottheit wird abhängig gemacht von dem Begriffe der Perſönlichkeit, des Bewußtſeins, **quo nihil majus cogitari potest.** Aber ein Gott, ſo heißt es zugleich wieder, der nicht weſentlich von uns unterſchieden, iſt kein Gott.

Der Charakter der Religion iſt die unmittelbare, unwillkührliche, unbewußte Anſchauung des menſchlichen Weſens als eines andern Weſens. Dieſes gegenſtändlich angeſchaute Weſen aber zum Object der Reflexion, der Theologie gemacht, ſo wird es zu einer unerſchöpflichen Fundgrube von Lügen, Täuſchungen, Blendwerken, Widerſprüchen und Sophismen.

Ein beſonders charakteriſtiſcher Kunſtgriff und Vortheil der chriſtlichen Sophiſtik iſt die Unerforſchlichkeit, die Unbegreiflichkeit des göttlichen Weſens. Das Geheimniß dieſer Unbegreiflichkeit iſt nun aber, wie ſich zeigen wird, nichts weiter, als daß eine bekannte Eigenſchaft zu einer unbekannten, eine natürliche Qualität zu einer über-, d. h. unnatürlichen Qualität gemacht und eben dadurch der Schein, die Illuſion erzeugt wird, daß das göttliche Weſen ein andres als das menſchliche und **eo ipso** ein unbegreifliches ſei.

Im urſprünglichen Sinne der Religion hat die Unbegreiflichkeit Gottes nur die Bedeutung eines affectvollen Ausdrucks. So rufen auch wir im Affect bei einer überraſchenden Erſcheinung aus: es iſt unglaublich, es geht über alle Begriffe, ob wir gleich ſpäter, wenn wir zur Beſinnung gekommen, den Gegenſtand unſrer Verwunderung nichts weniger als unbegreiflich finden. Die religiöſe Unbegreiflichkeit iſt

nicht das geiſtloſe Punctum, welches die Reflexion ſo oft ſetzt, als ihr der Verſtand ausgeht, ſondern ein pathetiſches Ausrufungszeichen von dem Eindruck, welchen die Phantaſie auf das Gemüth macht. Die Phantaſie iſt das urſprüngliche Organ und Weſen der Religion. Im urſprünglichen Sinne der Religion iſt zwiſchen Gott und Menſch einerſeits nur ein Unterſchied der Exiſtenz nach, inwiefern Gott als ſelbſtſtändiges Weſen dem Menſchen gegenüberſteht, andererſeits nur ein quantitativer, d. h. ein Unterſchied der Phantaſie nach, denn die Unterſchiede der Phantaſie ſind nur quantitative. Die Unendlichkeit Gottes in der Religion iſt quantitative Unendlichkeit. Gott iſt und hat Alles, was der Menſch, aber in unendlich vergrößertem Maaßſtabe — daher der entzückende Eindruck, den die religiöſen Vorſtellungen auf das Gemüth machen. Gottes Weſen iſt das explicirte, objective oder vergegenſtändlichte Weſen der Phantaſie*). Gott iſt ein ſinnliches Weſen, aber befreit von den Schranken der Sinnlichkeit — das unbeſchränkte ſinnliche Weſen. Aber was iſt die Phantaſie? — die ſchrankenloſe, die unbeſchränkte Sinnlichkeit. Gott iſt die ewige Exiſtenz, d. h. die immerwährende, die Exiſtenz zu allen Zeiten: Gott iſt die allgegenwärtige Exiſtenz, d. h. die Exiſten an allen Orten: Gott iſt das allwiſſende Weſen, d. h. das Weſen, dem alles Einzelne, alles Sinnliche, ohne Unterſchied, ohne Zeit und Ortsbeſchränkung Gegenſtand iſt.

---

*) Dieß zeigt ſich beſonders auch in dem Superlativ und in der Präpoſition: Ueber, ὑπερ, die den göttlichen Prädicaten vorgeſetzt werden und von jeher — wie z. B. bei den Neuplatonikern, den Chriſten unter den heidniſchen Philoſophen — eine Hauptrolle in der Theologie ſpielten.

Ewigkeit und Allgegenwart ſind ſinnliche Eigenſchaften, denn es wird in ihnen nicht die Exiſtenz in der Zeit und im Raume; es wird nur die ausſchließliche Beſchränkung auf eine beſtimmte Zeit, auf einen beſtimmten Ort negirt. Eben ſo iſt die Allwiſſenheit eine ſinnliche Eigenſchaft, ſinnliches Wiſſen. Die Religion nimmt keinen Anſtand, Gott ſelbſt die edleren Sinne beizulegen. Gott ſieht und hört Alles. Aber die göttliche Allwiſſenheit iſt ein ſinnliches Wiſſen, von dem die Eigenſchaft, die weſentliche Beſtimmtheit des wirklichen, ſinnlichen Wiſſens negirt iſt. Meine Sinne ſtellen mir die ſinnlichen Gegenſtände nur außer und nach einander vor; aber Gott ſtellt alles Sinnliche auf einmal vor, alles Räumliche auf unräumliche, alles Zeitliche auf unzeitliche, alles Sinnliche auf unſinnliche Weiſe*). Das heißt: ich erweitere meinen ſinnlichen Horizont durch die Phantaſie; ich vergegenwärtige mir in der confuſen Vorſtellung der Allheit alle auch die örtlich abweſenden Dinge und ſetze nun dieſe über den beſchränkt ſinnlichen Standpunkt mich erhebende, wohlthätig afficirende Vorſtellung als eine göttliche Weſenheit. Ich fühle als eine Schranke mein nur an den örtlichen Standpunkt, an die ſinnliche Erfahrung gebundnes Wiſſen; was ich als Schranke fühle, hebe ich in der Phantaſie auf, die meinen Gefühlen freien Spielraum gewährt. Dieſe Negation durch die Phantaſie iſt die Poſition der Allwiſſenheit als einer göttlichen Macht und Weſenheit. Aber gleichwohl iſt zwiſchen der Allwiſſenheit und

---

*) Scit itaque Deus, quanta sit multitudo pulicum, culicum, muscarum et piscium et quot nascantur, quotve moriantur, sed non scit hoc per momenta singula, imo simul et semel omnia. Petrus L. l. I. dist. 39. c. 3.

meinem Wiſſen nur ein quantitativer Unterſchied; die Qualität des Wiſſens iſt dieſelbe. Ich könnte ja auch in der That gar nicht die Allwiſſenheit von einem Gegenſtande oder Weſen außer mir prädiciren, wenn ſie weſentlich von meinem Wiſſen unterſchieden, wenn ſie nicht eine Vorſtellungsart von mir ſelbſt wäre, nicht in meinem Vorſtellungsvermögen exiſtirte. Das Sinnliche iſt ſo gut Gegenſtand und Inhalt der göttlichen Allwiſſenheit, als meines Wiſſens. Die Phantaſie beſeitigt nur die Schranke der Quantität, nicht der Qualität. Unſer Wiſſen iſt beſchränkt, heißt: wir wiſſen nur Einiges, Weniges, nicht Alles.

Die wohlthätige Wirkung der Religion beruht auf dieſer Erweiterung des ſinnlichen Bewußtſeins. In der Religion iſt der Menſch im Freien, sub divo; im ſinnlichen Bewußtſein in ſeiner engen, beſchränkten Wohnung. Die Religion bezieht ſich weſentlich, urſprünglich — und nur in ſeinem Urſprung iſt Etwas heilig, wahr, rein und gut — nur auf das unmittelbar ſinnliche Bewußtſein; ſie iſt die Beſeitigung der ſinnlichen Schranken. Abgeſchloßne, beſchränkte Menſchen und Völker bewahren die Religion in ihrem urſprünglichen Sinne, weil ſie ſelbſt im Urſprung, an der Quelle der Religion ſtehen bleiben. Je beſchränkter der Geſichtskreis des Menſchen, je weniger er weiß von Geſchichte, Natur, Philoſophie, deſto inniger hängt er an ſeiner Religion.

Darum hat auch der Religiöſe kein Bedürfniß der Bildung in ſich. Warum hatten die Hebräer keine Kunſt, keine Wiſſenſchaft, wie die Griechen? weil ſie kein Bedürfniß darnach hatten. Und warum hatten ſie kein Bedürfniß? Jehovah erſetzte ihnen dieſes Bedürfniß. In der göttlichen Allwiſſenheit erhebt ſich der Menſch über die Schranken ſeines Wiſſens;

Digitized by Google

in der göttlichen Allgegenwart über die Schranken ſeines Localſtandpunkts, in der göttlichen Ewigkeit über die Schranken ſeiner Zeit. Der religiöſe Menſch iſt glücklich in ſeiner Phantaſie; er hat Alles in nuce immer beiſammen; ſein Bündel iſt immer geſchnürt. Jehovah begleitet mich überall; ich brauche nicht aus mir herauszugehen; ich habe in meinem Gotte den Inbegriff aller Schätze und Koſtbarkeiten, aller Wiſſens- und Denkwürdigkeiten. Die Bildung aber iſt abhängig von Außen, hat mancherlei Bedürfniſſe, denn ſie überwindet die Schranken des ſinnlichen Bewußtſeins und Lebens durch reelle Thätigkeit, nicht durch die Zaubermacht der religiöſen Phantaſie. Daher hat auch die chriſtliche Religion, wie ſchon öfter erwähnt wurde, in ihrem Weſen kein Princip der Cultur, der Bildung in ſich, denn ſie überwindet die Schranken und Beſchwerden des irdiſchen Lebens nur durch die Phantaſie, nur in Gott, im Himmel. Wer aber Alles in Gott hat, himmliſche Seligkeit ſchon in der Phantaſie genießt, wie ſollte der jene Noth, jene Penia empfinden, die der Trieb zu aller Cultur iſt? Die Cultur hat keinen andern Zweck, als einen irdiſchen Himmel zu realiſiren; aber der religiöſe Himmel wird auch nur durch religiöſe Thätigkeit realiſirt oder erworben *).

Der urſprünglich nur quantitative Unterſchied zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Weſen wird nun aber von der Reflexion zu einem qualitativen Unterſchiede ausge-

---

*) Ueber die Lüge des modernen Chriſtenthums, welches ein himmliſches Leben glaubt, aber dieſen Glauben durch die That widerlegt, ſiehe „Chriſtenthum und Philoſophie von L. F.“

bildet, und dadurch, was urſprünglich nur ein Gemüthsaffect, ein unmittelbarer Ausdruck der Bewunderung, der Entzückung, ein Eindruck der Phantaſie auf das Gemüth iſt, als eine *objective Beſchaffenheit*, als wirkliche Unbegreiflichkeit fixirt. Die beliebteſte Ausdrucksweiſe der Reflexion in dieſer Beziehung iſt, daß wir von Gott wohl das Daß, aber nimmermehr das *Wie* begreifen. Daß z. B. Gott das Prädicat des Schöpfers weſentlich zukommt, daß er die Welt und zwar nicht aus einer vorhandenen Materie, ſondern durch ſeine Allmacht aus Nichts geſchaffen, das iſt klar, gewiß, ja unbezweifelbar gewiß; aber *wie* dieß möglich, das natürlich geht über unſern beſchränkten Verſtand. Das heißt: der *Gattungsbegriff* iſt klar, gewiß, aber der *Artbegriff* iſt unklar, ungewiß.

Der *Begriff der Thätigkeit*, des Machens, Schaffens iſt an und für ſich ein *göttlicher Begriff*; er wird daher unbedenklich auf Gott angewendet. Im Thun fühlt ſich der Menſch frei, unbeſchränkt, glücklich, im Leiden beſchränkt, gedrückt, unglücklich. *Thätigkeit iſt poſitives Selbſtgefühl*. Poſitiv überhaupt iſt, was im Menſchen von einer *Freude* begleitet iſt — Gott daher, wie wir ſchon oben ſagten, der Begriff der *reinen, unbeſchränkten Freude*. Es gelingt uns nur, was wir gern thun. Alles überwindet die Freudigkeit. Eine freudige Thätigkeit iſt aber eine ſolche, die mit unſerem Weſen übereinſtimmt, die wir nicht als Schranke, folglich nicht als Zwang empfinden. Die glücklichſte, ſeligſte Thätigkeit iſt jedoch die producirende. Leſen iſt köſtlich; Leſen iſt paſſive Thätigkeit, aber Leſenswürdiges Schaffen iſt noch köſtlicher. Geben iſt ſeliger als Nehmen, heißt es auch hier. Der Gattungsbegriff der her-

Digitized by Google

vorbringenden Thätigkeit wird alſo auf Gott angewendet, d. h. in Wahrheit als göttliche Thätigkeit und Weſenheit realiſirt, vergegenſtändlicht. Es wird aber abgeſondert jede beſondere Beſtimmung, jede Art der Thätigkeit — nur die Grundbeſtimmung, die aber weſentlich menſchliche Grundbeſtimmung: die Hervorbringung außer ſich bleibt. Gott hat nicht Etwas hervorgebracht, Dieſes oder Jenes, Beſonderes, wie der Menſch, ſondern Alles, ſeine Thätigkeit iſt ſchlechthin univerſale, unbeſchränkte. Es verſteht ſich daher von ſelbſt, es iſt eine nothwendige Folge, daß die Art, wie Gott dieß Alles hervorgebracht, unbegreiflich iſt, weil dieſe Thätigkeit keine Art der Thätigkeit iſt, weil die Frage nach dem Wie hier eine ungereimte iſt, eine Frage, die durch den Grundbegriff der unbeſchränkten Thätigkeit an und für ſich abgewieſen iſt. Jede beſondere Thätigkeit bringt auf beſondere Weiſe ihre Wirkungen hervor, weil hier die Thätigkeit ſelbſt eine beſtimmte Weiſe der Thätigkeit iſt; es entſteht hier nothwendig die Frage: wie brachte ſie dieß hervor? Die Antwort auf die Frage aber: wie hat Gott die Welt gemacht, fällt nothwendig negativ aus, weil die die Welt ſchaffende Thätigkeit ſelbſt jede beſtimmte Thätigkeit, die allein dieſe Frage privilegirte, jede an einen beſtimmten Inhalt, d. h. eine Materie gebundene Thätigkeitsweiſe von ſich negirt. Es wird in dieſer Frage zwiſchen das Subject, die hervorbringende Thätigkeit, und das Object, das Hervorgebrachte, ein nicht hieher gehöriges, ein ausgeſchloßnes Mittelding: der Begriff der Beſonderheit unrechtmäßiger Weiſe eingeſchaltet. Die Thätigkeit bezieht ſich nur auf das Collectivum: Alles, Welt: Gott hat Alles hervorgebracht, aber nicht Etwas — das unbeſtimmte Ganze, das All, wie

es die Phantaſie zuſammenfaßt, aber nicht das Beſtimmte, Beſondere, wie es in ſeiner Beſonderheit den Sinnen, in ſeiner Totalität als Univerſum der Vernunft Gegenſtand iſt. Alles Etwas entſteht auf natürlichem Wege — es iſt ein Beſtimmtes und hat als ſolches, was nur eine Tautologie iſt, einen beſtimmten Grund, eine beſtimmte Urſache. Nicht Gott hat den Diamant hervorgebracht, ſondern der Kohlenſtoff; dieſes Salz verdankt ſeinen Urſprung nur der Verbindung dieſer beſtimmten Säure mit einer beſtimmten Baſis, nicht Gott. Gott hat nur Alles zuſammen ohne Unterſchied hervorgebracht.

Gott hat freilich in der religiöſen Vorſtellung alles Einzelne geſchaffen, weil es ſchon in Allem mitbegriffen iſt, aber nur indirect; denn er hat das Einzelne nicht auf einzelne, das Beſtimmte nicht auf beſtimmte Weiſe hervorgebracht; ſonſt wäre er ja ein beſtimmtes Weſen. Unbegreiflich iſt es nun freilich, wie aus dieſer allgemeinen, unbeſtimmten Thätigkeit das Beſondere, Beſtimmte hervorgegangen; aber nur, weil ich hier das Object der ſinnlichen, natürlichen Anſchauung, das Beſondere einſchwärze, weil ich der göttlichen Thätigkeit ein andres Object, als das ihr gebührende unterſtelle. Die Religion hat keine phyſikaliſche Anſchauung von der Welt; ſie intereſſirt ſich nicht für eine natürliche Erklärung, die immer nur mit der Entſtehung gegeben werden kann. Aber die Entſtehung iſt ein theoretiſcher, naturphiloſophiſcher Begriff. Die heidniſchen Philoſophen beſchäftigten ſich mit der Entſtehung der Dinge. Aber das chriſtlich religiöſe Bewußtſein abhorrirte dieſen Begriff als einen heidniſchen, irreligiöſen, und ſubſtituirte den praktiſchen oder ſubjectiv menſchlichen Begriff der Erſchaffung, der nichts iſt als ein Verbot, die Dinge ſich auf

natürlichem Wege entſtanden zu denken, ein Interdict aller Phyſik und Naturphiloſophie. Das religiöſe Bewußtſein knüpft unmittelbar an Gott die Welt an; es leitet Alles aus Gott ab, weil ihm nichts in ſeiner Beſonderheit und Wirklichkeit, nichts als ein Object der Theorie Gegenſtand iſt. Alles kommt aus Gott — das iſt genug, das befriedigt vollkommen das religiöſe Bewußtſein. Die Frage: wie Gott erſchaffen? iſt ein indirecter Zweifel, daß Gott die Welt geſchaffen. Mit dieſer Frage kam der Menſch auf den Atheismus, Materialismus, Naturalismus. Wer ſo fragt, dem iſt ſchon die Welt Gegenſtand als Object der Theorie, der Phyſik, d. h. in ihrer Wirklichkeit, in der Beſtimmtheit ihres Inhalts. Dieſer Inhalt widerſpricht aber der Vorſtellung der unbeſtimmten, immateriellen, ſtoffloſen Thätigkeit. Und dieſer Widerſpruch führt zur Negation der Grundvorſtellung.

Die Schöpfung der Allmacht iſt nur da an ihrem Platze, nur da eine Wahrheit, wo alle Ereigniſſe und Phänomene der Welt aus Gott abgeleitet werden. Sie wird, wie ſchon erwähnt, zu einer Mythe aus vergangner Zeit, wo ſich die Phyſik ins Mittel ſchlägt, wo die beſtimmten Gründe, das Wie der Erſcheinungen der Menſch zum Gegenſtand ſeiner Forſchung macht. Dem religiöſen Bewußtſein iſt daher auch die Schöpfung nichts Unbegreifliches, d. h. Unbefriedigendes, höchſtens nur in den Momenten der Irreligioſität, des Zweifels, wo es ſich von Gott ab und den Dingen zuwendet, wohl aber der Reflexion, der Theologie, die mit dem einen Auge in den Himmel, mit dem andern in die Welt ſchielt. So viel in der Urſache iſt, ſoviel iſt in der Wirkung. Eine Flöte bringt nur Flötentöne, aber keine Fagot- und Trompetentöne hervor. Wenn Du einen Fagotton hörſt, aber außer

der Flöte von keinem andern Blasinſtrument je etwas gehört und geſehen haſt, ſo wird es Dir freilich unbegreiflich ſein, wie aus der Flöte ein ſolcher Ton hervorkommen kann. So iſt es auch hier — nur iſt das Gleichniß inſofern unpaſſend, als die Flöte ſelbſt ein beſtimmtes Inſtrument iſt. Aber ſtelle Dir vor, wenn es möglich, ein ſchlechthin univerſales Inſtrument, welches alle Inſtrumente in ſich vereinigte, ohne ſelbſt ein beſtimmtes zu ſein, ſo wirſt Du einſehen, daß es ein thörichter Widerſpruch iſt, einen beſtimmten Ton, der nur einem beſtimmten Inſtrument angehört, von einem Inſtrument zu verlangen, wovon Du eben das Charakteriſtiſche aller beſtimmten Inſtrumente weggelaſſen.

Es liegt aber zugleich dieſer Unbegreiflichkeit der Zweck zu Grunde, die göttliche Thätigkeit der menſchlichen zu entfremden, die Aehnlichkeit, Gleichförmigkeit oder vielmehr weſentliche Identität derſelben mit der menſchlichen zu beſeitigen, um ſie zu einer weſentlich andern Thätigkeit zu machen. Dieſer Unterſchied zwiſchen der göttlichen und menſchlichen Thätigkeit iſt das Nichts. Gott macht — er macht außer ſich Etwas, wie der Menſch. Machen iſt ein ächt, ein grundmenſchlicher Begriff. Die Natur zeugt, bringt hervor, der Menſch macht. Machen iſt ein Thun, das ich unterlaſſen kann, ein abſichtliches, vorſätzliches, äußerliches Thun — ein Thun, bei dem nicht unmittelbar mein eigenſtes innerſtes Weſen betheiligt iſt, ich nicht zugleich leidend, angegriffen bin. Eine nicht gleichgültige Thätigkeit dagegen iſt eine mit meinem Weſen identiſche, mir nothwendige, wie die geiſtige Production, die mir ein inneres Bedürfniß iſt und eben deßwegen mich aufs tiefſte ergreift, pathologiſch afficirt. Geiſtige Werke werden nicht gemacht — das Machen iſt nur die äu-

ßerlichſte Thätigkeit daran — ſie entſtehen in uns*). Machen aber iſt eine indifferente, darum freie, d. i. willkührliche Thätigkeit. Bis ſo weit iſt alſo Gott ganz mit dem Menſchen einverſtanden, gar nicht von ihm unterſchieden, daß er macht; im Gegentheil es wird ein beſonderer Nachdruck darauf gelegt, daß ſein Machen frei, willkührlich, ja beliebig iſt. Gott hat es beliebt, gefallen, eine Welt zu erſchaffen. So vergöttlicht hier der Menſch das Wohlgefallen an ſeinem eignen Gefallen, ſeiner eignen Beliebigkeit und grundloſen Willkührlichkeit. Die grundmenſchliche Beſtimmung der göttlichen Thätigkeit wird durch die Vorſtellung der Beliebigkeit ſelbſt zu einer gemein menſchlichen — Gott aus einem Spiegel des menſchlichen Weſens zu einem Spiegel der menſchlichen Eitelkeit und Selbſtgefälligkeit.

Aber nun löſt ſich auf einmal die Harmonie in Disharmonie auf; der bisher mit ſich einige Menſch entzweit ſich: — Gott macht aus Nichts: er ſchafft; Machen aus Nichts iſt Schaffen — dieß iſt der Unterſchied. Die poſitive Beſtimmung iſt eine menſchliche: aber, indem die Beſtimmtheit dieſer Grundbeſtimmung ſogleich wieder negirt wird, macht ſie die Reflexion zu einer nicht menſchlichen. Mit die-

*) In neuerer Zeit hat man daher auch wirklich die Thätigkeit des Genies zur weltſchöpferiſchen Thätigkeit gemacht, und dadurch der religionsphiloſophiſchen Imagination ein neues Feld geöffnet. — Ein intereſſanter Gegenſtand der Kritik wäre die Weiſe, wie von jeher die religiöſe Speculation die Freiheit oder vielmehr Willkührlichkeit, d. i. Unnothwendigkeit der Schöpfung, die dem Verſtande widerſpricht, mit der Nothwendigkeit derſelben, d. h. mit dem Verſtande zu vermitteln ſuchte. Aber dieſe Kritik liegt außer unſerm Zwecke. Wir kritiſiren die Speculation nun durch die Kritik der Religion, beſchränken uns nur auf das Urſprüngliche, Fundamentale. Die Kritik der Speculation ergibt ſich durch bloße Folgerung.

Digitized by Google

ſer Negation geht aber der Begriff, der Verſtand aus; es bleibt nur eine negative, inhaltsloſe Vorſtellung übrig, weil ſchon die Denkbarkeit, die Vorſtellbarkeit erſchöpft iſt, d. h. der Unterſchied zwiſchen der göttlichen und menſchlichen Beſtimmung iſt in Wahrheit ein Nichts, ein Nihil negativum des Verſtandes. Das naive Selbſtbekenntniß dieſes Verſtandesnichts' iſt das Nichts als Object.

Gott iſt Liebe, aber nicht menſchliche Liebe, Verſtand, aber nicht menſchlicher, nein! ein weſentlich andrer Verſtand. Aber worin beſteht dieſer Unterſchied? Ich kann mir keinen Verſtand denken oder vorſtellen außer in der Beſtimmtheit, in welcher er ſich in uns bethätigt; ich kann den Verſtand nicht entzweitheilen oder gar viertheilen, ſo daß ich mehrere Verſtände bekäme, ein Verſtandesgeſetz hat für mich abſolute, ausnahmsloſe Gültigkeit; ich kann nur einen und ſelben Verſtand denken. Ich kann allerdings und muß ſogar den Verſtand an ſich denken, d. h. frei von den Schranken meiner Individualität; aber hier löſe ich ihn nur ab von an ſich fremdartigen Beſchränkungen; ich laſſe nicht die weſentliche Beſtimmtheit weg. Die religiöſe Reflexion dagegen negirt gerade die Beſtimmtheit, welche Etwas zu dem macht, was es iſt. Nur das, worin der göttliche Verſtand identiſch iſt mit dem menſchlichen, nur das iſt Etwas, iſt Verſtand, ein realer Begriff; das aber, was ihn zu einem andern, ja weſentlich andern machen ſoll, iſt objectiv nichts, ſubjectiv eine bloße Einbildung.

Ein andres pikantes Beiſpiel iſt das unerforſchliche Geheimniß der Zeugung des Sohnes Gottes. Die Zeugung Gottes iſt natürlich eine andere als die gemeine natürliche, ja wohl! eine übernatürliche Zeugung, d. h. in

Wahrheit eine nur illuſoriſche, imaginäre — eine Zeugung, welcher die Beſtimmtheit, durch welche die Zeugung Zeugung iſt, abgeht, denn es fehlt die Geſchlechtsdifferenz — eine Zeugung alſo, welcher die Natur und Vernunft widerſpricht, aber eben deßwegen, weil ſie ein Widerſpruch iſt, weil ſie nichts Beſtimmtes ausſpricht, Nichts zu denken gibt, der Phantaſie einen um ſo größern Spielraum läßt und dadurch auf das Gemüth den Eindruck der Tiefe macht. Gott iſt Vater und Sohn — Gott, denke nur! Gott. Der Affect bemeiſtert ſich des Gedankens; das Gefühl der Identität mit Gott ſetzt den Menſchen vor Entzückung außer ſich — das Fernſte wird mit dem Nächſten, das Andre mit dem Eigenſten, das Höchſte mit dem Niedrigſten, das Uebernatürliche mit dem Natürlichen bezeichnet, d. h. das Uebernatürliche als das Natürliche, das Göttliche als das Menſchliche geſetzt, geläugnet, daß das Göttliche etwas Andres iſt als das Menſchliche. Aber dieſe Identität des Göttlichen und Menſchlichen wird ſogleich wieder geläugnet: was Gott mit dem Menſchen gemein hat, das ſoll in Gott etwas ganz Andres bedeuten als im Menſchen — ſo wird das Eigene wieder zum Fremden, das Bekannte zum Unbekannten, das Nächſte zum Fernſten. Gott zeugt nicht, wie die Natur, iſt nicht Vater, nicht Sohn, wie wir — nun wie denn? ja das iſt eben das Unbegreifliche, das unausſprechlich Tiefe der göttlichen Zeugung. So ſetzt die Religion das Natürliche, das Menſchliche, was ſie negirt, immer zuletzt wieder in Gott, aber im Widerſpruch mit dem Weſen des Menſchen, mit dem Weſen der Natur, weil es in Gott etwas Andres ſein ſoll, aber in Wahrheit doch nichts Andres iſt.

Digitized by Google

Bei allen andern Beſtimmungen des göttlichen Weſens iſt nun aber dieſes Nichts des Unterſchieds ein verborgnes; in der Schöpfung hingegen ein offenbares, ausgeſprochnes, gegenſtändliches Nichts — darum das officielle, notoriſche Nichts der Theologie in ihrem Unterſchiede von der Anthropologie.

Die Grundbeſtimmung aber, wodurch der Menſch ſein eignes ausgeſchiednes Weſen zu einem fremden, unbegreiflichen Weſen macht, iſt der Begriff, die Vorſtellung der Selbſtſtändigkeit, der Individualität oder — was nur ein abſtracterer Ausdruck iſt — der Perſönlichkeit. Der Begriff der Exiſtenz realiſirt ſich erſt in dem Begriffe der Offenbarung, der Begriff der Offenbarung aber als der Selbſtbezeugung Gottes, erſt in dem Begriffe der Perſönlichkeit. Gott iſt perſönliches Weſen — dieß iſt der Machtſpruch, der mit einem Schlage das Ideale in Reales, das Subjective in Objectives verzaubert. Alle Prädicate, alle Beſtimmungen des göttlichen Weſens ſind grundmenſchliche; aber als Beſtimmungen eines perſönlichen, alſo andern, vom Menſchen unterſchieden und unabhängig exiſtirenden Weſens ſcheinen ſie unmittelbar auch wirklich andere Beſtimmungen zu ſein, aber ſo, daß doch zugleich noch immer die weſentliche Identität zu Grunde liegen bleibt. Damit entſteht für die Reflexion der Begriff der ſogenannten Anthropomorphismen. Die Anthropomorphismen ſind Aehnlichkeiten zwiſchen Gott und dem Menſchen. Die Beſtimmungen des göttlichen und menſchlichen Weſens ſind nicht dieſelben, aber ſie ähneln ſich gegenſeitig.

Daher iſt auch die Perſönlichkeit das Antidotum gegen den Pantheismus; d. h. durch die Vorſtellung der Per-

Digitized by Google

ſönlichkeit ſchlägt ſich die religiöſe Reflexion die Identität des göttlichen und menſchlichen Weſens aus dem Kopfe. Der rohe, aber immerhin bezeichnende Ausdruck des Pantheismus' iſt: der Menſch iſt ein Ausfluß oder Theil des göttlichen Weſens; der religiöſe dagegen: der Menſch iſt ein Bild Gottes; oder auch: ein Gott verwandtes Weſen; denn der Menſch ſtammt der Religion zufolge nicht aus der Natur, ſondern iſt göttlichen Geſchlechts, göttlicher Abkunft. Verwandtſchaft iſt aber ein unbeſtimmter, ausweichender Ausdruck. Es gibt Grade der Verwandtſchaft — nahe und ferne Verwandtſchaft. Was für eine Verwandtſchaft iſt gemeint? Für das Verhältniß des Menſchen zu Gott im Sinne der Religion paßt jedoch nur ein einziges Verwandtſchaftsverhältniß — das nächſte, innigſte, heiligſte, das ſich nur immer vorſtellen läßt — das Verhältniß des Kindes zum Vater. Gott und Menſch unterſcheiden ſich demnach alſo: Gott iſt der Vater des Menſchen, der Menſch der Sohn, das Kind Gottes. Hier iſt zugleich die Selbſtſtändigkeit Gottes und die Abhängigkeit des Menſchen, und zwar unmittelbar als ein Gegenſtand des Gefühls geſetzt, während im Pantheismus der Theil eben ſo ſelbſtſtändig erſcheint als das Ganze, welches als ein aus ſeinen Theilen Zuſammengeſetztes vorgeſtellt wird. Aber gleichwohl iſt dieſer Unterſchied nur ein Schein. Der Vater iſt nicht Vater ohne Kind; beide zuſammen bilden ein gemeinſchaftliches Weſen. In der Liebe gibt eben der Menſch ſeine Selbſtſtändigkeit auf, ſich zu einem Theile herabſetzend — eine Selbſterniedrigung, eine Selbſtdemüthigung, die nur dadurch ſich ausgleicht, daß der Andere ſich gleichfalls zu einem Theile herabſetzt, daß ſich beide einer höhern Macht — der Macht des Familiengeiſtes, der Liebe unterwerfen. Es findet

daher hier daſſelbe Verhältniß zwiſchen Gott und Menſch ſtatt, wie im Pantheismus, nur daß es ſich hier als ein perſönliches, patriarchaliſches, dort als ein unperſönliches, allgemeines darſtellt, nur daß im Pantheismus logiſch, darum beſtimmt, direct ausgeſprochen, was in der Religion durch die Phantaſie umgangen wird. Die Zuſammengehörigkeit oder vielmehr Identität Gottes und des Menſchen wird nämlich hier dadurch verſchleiert, daß man beide als Perſonen oder Individuen und Gott zugleich, abgeſehen von ſeiner Vaterſchaft, als ein ſelbſtſtändiges Weſen vorſtellt — eine Selbſtſtändigkeit, die aber auch nur Schein iſt, denn wer, wie der religiöſe Gott, von Herzensgrund aus Vater iſt, hat in ſeinem Kinde ſelbſt ſein Leben und Weſen.

Das gegenſeitige innige Abhängigkeitsverhältniß von Gott als Vater und Menſch als Kind kann man nicht durch dieſe Diſtinction auflockern, daß nur Chriſtus der natürliche Sohn, die Menſchen aber die Adoptivſöhne Gottes ſeien, daß alſo nur Gott zu Chriſto als dem eingebornen Sohne, keineswegs aber zu den Menſchen in einem weſentlichen Abhängigkeitsverhältniß ſtehe. Denn dieſe Unterſcheidung iſt auch nur eine theologiſche, d. h. illuſoriſche. Gott adoptirt nur Menſchen, keine Thiere. Der Grund der Adoption liegt in der menſchlichen Natur. Der von der göttlichen Gnade adoptirte Menſch iſt nur der ſeiner göttlichen Natur und Würde ſich bewußte Menſch. Ueberdem iſt ja der eingeborne Sohn ſelbſt nichts andres als der Begriff der Menſchheit, als der von ſich ſelbſt präoccupirte Menſch, der ſich vor ſich ſelbſt und vor der Welt in Gott verbergende Menſch. Der Logos iſt der geheime, verſchwiegene Menſch; der Menſch der offenbare, der ausgeſprochne Logos. Der Logos iſt nur der **Avant-propos**

des Menſchen. Was vom Logos, gilt alſo vom Weſen des Menſchen. Aber zwiſchen Gott und dem eingebornen Sohne iſt kein reeller Unterſchied — wer den Sohn kennt, kennt den Vater — alſo auch nicht zwiſchen Gott und Menſch.

Dieſelbe Bewandtniß hat es nun auch mit der Ebenbildlichkeit Gottes. Das Bild iſt hier kein todtes, ſondern lebendiges Weſen. Der Menſch iſt ein Bild Gottes, heißt nichts weiter als: der Menſch iſt ein Gott ähnliches Weſen. Die Aehnlichkeit zwiſchen lebendigen Weſen beruht auf Naturverwandtſchaft. Die Ebenbildlichkeit reducirt ſich alſo auf die Verwandtſchaft. Der Menſch iſt Gott ähnlich, weil das Kind Gottes. Die Aehnlichkeit iſt nur die in die Sinne fallende Verwandtſchaft; aus jener ſchließen wir überall auf dieſe.

Die Aehnlichkeit iſt nun aber eben ſo eine täuſchende, illuſoriſche, ausweichende Vorſtellung, als die Verwandtſchaft. Nur die Vorſtellung der Perſönlichkeit iſt es, welche die Naturidentität beſeitigt. Die Aehnlichkeit iſt die Identität, welche es nicht Wort haben will, daß ſie Identität iſt, welche ſich hinter ein trübendes Medium, hinter den Nebel der Phantaſie verſteckt. Beſeitige ich dieſen Nebel, dieſen Dunſt, ſo komme ich auf die nackte Identität. Je ähnlicher ſich Weſen ſind, deſto weniger unterſcheiden ſie ſich; kenne ich den Einen, ſo kenne ich den Andern. Die Aehnlichkeit hat allerdings ihre Grade. Aber auch die Aehnlichkeit zwiſchen Gott und Menſch hat ihre Grade. Der Gute, Fromme iſt Gott ähnlicher, als der Menſch, welcher nur die Natur des Menſchen überhaupt zum Grunde ſeiner Aehnlichkeit hat. Es läßt ſich alſo auch hier der höchſte Grad der Aehnlichkeit annehmen, ſollte dieſer auch nicht hienieden, ſondern erſt im Jen-

ſeits erreicht werden. Aber was einſt der Menſch wird, das gehört auch jetzt ſchon zu ihm, wenigſtens der Möglichkeit nach. Der höchſte Grad der Aehnlichkeit iſt nun aber, wo zwei Individuen oder Weſen daſſelbe ſagen und ausdrücken, ſo daß weiter kein Unterſchied ſtatt findet, als daß es eben zwei Individuen ſind. Die weſentlichen Qualitäten, die, durch welche wir Dinge unterſcheiden, ſind in beiden dieſelben. Ich kann ſie daher nicht durch den Gedanken, durch die Vernunft — für dieſe ſind alle Anhaltspunkte verſchwunden — ich kann ſie nur durch die ſinnliche Vorſtellung oder Anſchauung unterſcheiden. Würden mir meine Augen nicht ſagen: es ſind wirklich zwei der Exiſtenz nach verſchiedne Weſen — meine Vernunft würde beide für ein und daſſelbe Weſen nehmen. Darum verwechſeln ſie ſelbſt auch meine Augen miteinander. Verwechſelbar iſt, was nur für den Sinn, nicht für die Vernunft, oder nur dem Daſein, nicht dem Weſen nach verſchieden iſt. Sich völlig ähnliche Perſonen haben daher einen außerordentlichen Reiz wie für ſich ſelbſt, ſo für die Phantaſie. Die Aehnlichkeit gibt zu allerlei Myſtificationen und Illuſionen Anlaß, weil ſie ſelbſt nur eine Illuſion iſt; denn mein Auge ſpottet meiner Vernunft, für die ſich der Begriff einer ſelbſtſtändigen Exiſtenz ſtets an den Begriff eines beſtimmten Unterſchieds anknüpft.

Die Religion iſt das Licht des Geiſtes, welches ſich in dem Medium der Phantaſie und des Gemüths entzweibricht, daſſelbe Weſen als ein gedoppeltes veranſchaulicht. Die Aehnlichkeit iſt die Identität der Vernunft, welche auf dem Gebiete der Wirklichkeit durch die unmittelbar ſinnliche Vorſtellung, auf dem Gebiete der Religion aber durch die Vorſtellung der Einbildungskraft getheilt, unterbrochen wird,

Digitized by Google

kurz, die durch die Vorſtellung der Individualität oder Perſönlichkeit entzweite Vernunftidentität. Ich kann keinen wirklichen Unterſchied zwiſchen Vater und Kind, Urbild und Ebenbild, Gott und Menſch entdecken, wenn ich nicht die Vorſtellung der Perſönlichkeit zwiſchen einſchiebe. Die Aehnlichkeit iſt die äußerliche Identität; die Identität, die durch die Vernunft, den Wahrheitsſinn bejaht, durch die Einbildung verneint wird, die Identität, welche einen Schein des Unterſchieds beſtehen läßt — eine Scheinvorſtellung, die nicht geradezu Ja, nicht geradezu Nein ſagt.

Gott iſt Perſon — das heißt: Gott iſt nicht nur ein gefühltes, vorgeſtelltes, geliebtes, gedachtes, er iſt ſelbſt ein liebendes, denkendes und zwar ſich ſelbſt liebendes, ſich ſelbſt denkendes Weſen. Die Perſönlichkeit Gottes iſt die entäußerte, vergegenſtändlichte Perſönlichkeit des Menſchen. Vermittelſt der Perſönlichkeit macht der Menſch ſeine eignen Selbſtbeſtimmungen und Gemüthsbewegungen zu göttlichen Beſtimmungen, wie wenn er z. B. ſeine Gewiſſensfurcht in den Zorn Gottes, ſeinen Frieden vor dem Gewiſſen in göttliches Wohlgefallen verwandelt.

Auf dieſem Proceſſe der Selbſtentäußerung, Selbſtvergegenſtändlichung beruht auch im Grunde die neuere, Hegel'ſche ſpeculative Lehre, welche das Bewußtſein des Menſchen von Gott zum Selbſtbewußtſein Gottes macht, nur mit dem Unterſchiede, daß hier dieſer Proceß ein ſelbſtbewußter iſt und daher zugleich, in einem und demſelben Momente das entäußerte Weſen in den Menſchen wieder zurückgenommen wird. Gott wird nicht nur von uns gedacht — er denkt ſich ſelbſt. Dieſes ſein Gedachtwerden

Digitized by Google

iſt der Speculation zufolge das Sich Denken Gottes; ſie identificirt die beiden Seiten. Die Speculation iſt hier bei weitem tiefer als die Religion, denn das Gedachtſein Gottes iſt nicht, wie das eines äußerlichen Gegenſtandes. Gott iſt ein innres, geiſtiges Weſen, das Denken, das Bewußtſein ein innerer, geiſtiger Act, das Gedachtwerden Gottes daher die Bejahung deſſen, was Gott iſt, das Weſen Gottes als Act bethätigt. Daß Gott gedacht, gewußt wird, iſt weſentlich, daß dieſer Baum gedacht wird, iſt dem Baume zufällig, unweſentlich. Gott iſt ein unentbehrlicher Gedanke, eine Nothwendigkeit des Denkens. Wie iſt es nun aber möglich, daß dieſe Nothwendigkeit nur eine ſubjective, nicht zugleich objective ausdrücken ſoll? wie möglich, daß Gott, wenn er für uns ſein, uns Gegenſtand ſein ſoll, nothwendig gedacht werden muß, wenn Gott an ſich ſelbſt, wie ein Klotz, gleichgültig dagegen iſt, ob er gedacht, gewußt wird oder nicht? Nein! es iſt nicht möglich. Wir ſind genöthigt, das Gedachtwerden Gottes zum Sich ſelbſt Denken Gottes zu machen.

Der religiöſe Objectivismus hat zwei Paſſiva, zweierlei Gedachtwerden. Einmal wird Gott von uns gedacht, das andre Mal von ſich ſelbſt. Gott denkt ſich, unabhängig davon, daß er von uns gedacht wird — er hat ein von unſerm Bewußtſein unterſchiednes, unabhängiges Selbſtbewußtſein. Es iſt dieß allerdings auch conſequent, wenn Gott einmal als wirkliche Perſönlichkeit vorgeſtellt wird; denn die wirkliche, menſchliche Perſon denkt ſich und wird gedacht von einer andern; mein Denken von ihr iſt ihr ein gleichgültiges, äußerliches. Es iſt dieß der höchſte Punkt des religiöſen Anthropopathismus. Um Gott von allem Menſchlichen frei und ſelbſtſtändig zu machen, macht man aus ihm lieber geradezu

eine menſchliche Perſönlichkeit, indem man ſein Denken in ihm einſchließt, das Gedachtwerden von ihm ausſchließt, als in ein andres Weſen fallend. Dieſe Gleichgültigkeit gegen uns, gegen unſer Denken iſt das Zeugniß ſeiner ſelbſtſtändigen, d. i. äußerlichen, perſönlichen Exiſtenz. Die Religion macht allerdings auch das Gedachtwerden Gottes zum Selbſtdenken Gottes; aber weil dieſer Proceß hinter ihrem Bewußtſein vorgeht, indem Gott unmittelbar vorausgeſetzt iſt als ein für ſich exiſtirendes, perſönliches Weſen, ſo fällt in ihr Bewußtſein nur die Gleichgültigkeit der beiden Seiten. Die Speculation aber identificirt, was die Religion entzweit.

Da der Speculation zufolge das Gedachtwerden Gottes mit ſeinem Selbſtdenken zuſammenfällt, ſo fällt in der Wahrheit beides in ein und daſſelbe Weſen. Gott wird uns hier vindicirt, zurückgegeben als unſer eignes Weſen: er wird von uns gedacht, von uns gewußt, und dieſes Denken, dieſes Wiſſen iſt ſein eignes Wiſſen und Denken, unſre ſubjective Thätigkeit objective Thätigkeit, unſer Weſen alſo Gottes Weſen. Es wird hier alſo eingeſtanden, was die Religion verſchweigt, durch die Phantaſie umgeht, aber ſo, daß dieſes Eingeſtändniß der Speculation ſelbſt noch nur ein indirectes, unklares, unvollkommnes iſt; denn es wird zugleich noch Gott im religiöſen Sinne feſtgehalten, Gott als ein objectives, von uns unterſchiednes Weſen geſetzt. Es iſt daher außerordentlich ſchwer, dieſen Gedanken der Speculation zu faſſen, weil das göttliche und das menſchliche Weſen doch noch als zwei Weſen vorgeſtellt werden und das Bewußtſein des Einen das Selbſtbewußtſein des Andern ſein ſoll, während doch das Selbſtbewußtſein die innigſte, einfachſte Identität eines Weſens

Digitized by Google

mit ſich ſelbſt ausdrückt, ſo daß alſo hier das Untheilbare an Zwei vertheilt erſcheint.

Sollte dieſe Auffaſſung auch nur ein „Mißverſtand" ſein, was ſie in Wahrheit aber nicht iſt, ſo liegt doch der Grund hievon keineswegs in dem Mißverſtehenden allein. Die Schwierigkeit des Verſtändniſſes liegt vielmehr in der Unklarheit der Sache ſelbſt, die Möglichkeit unangemeſſener Vorſtellungen iſt nicht beſeitigt; es fehlt die *einfache Sprache der Wahrheit*, es liegt die *Duplicität* des religiöſen Bewußtſeins zu Grunde; es iſt nicht die Identität des menſchlichen Weſens *mit ſich ſelbſt*, ſondern die Identität des göttlichen *und* menſchlichen Weſens ausgeſprochen *). Iſt aber

*) Hieher gehört auch der religiöſe Myſticismus, deſſen Reiz auf Gemüth und Phantaſie eben darin liegt, daß er in der *innigſten Weſenseinheit zweier* Weſen lebt und webt. Hegel citirt ſelbſt in ſeiner Religionsphiloſophie den ſchönen myſtiſchen Ausſpruch: „das Auge, mit dem mich Gott ſieht, iſt das Auge, mit dem ich ihn ſehe, *mein* Auge und *ſein* Auge iſt eins." H. hat daher nicht vermittelſt des Rationalismus, ſondern des Myſticismus, nicht auf rationelle, ſondern myſtiſche Weiſe den Gegenſatz des göttlichen und menſchlichen Weſens aufgelöſt. Das Wiſſen von Gott iſt nach H. ein *gemeinſchaftlicher* Act. „Daß der Menſch von Gott weiß, iſt nach der weſentlichen Gemeinſchaft ein *gemeinſchaftliches* Wiſſen." Die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen iſt daher bei H. immer noch eine dualiſtiſche, zwieſpältige, zweideutige, keine wahre, wie überhaupt die Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Natürlichen und Geiſtigen, des Sinnlichen und Ueberſinnlichen, und zwar deßwegen, weil bei ihm noch die alte Feindſchaft gegen das Natürliche, Sinnliche zu Grunde liegt, was ſchon darin deutlich genug ausgeſprochen iſt, daß die Natur nach ihm ein Abfall von der Idee, der diſſolute, der lüderliche Begriff, der Begriff in der Irre, der verlorne Sohn des Neuen Teſtamentes iſt. Was insbeſondere aber den Zwieſpalt des göttlichen und menſchlichen Weſens anbelangt, ſo konnte H. ſchon deßwegen denſelben nicht auf wahrhafte Weiſe auflöſen, weil er, aus Präoccupation für die Orthodoxie, das höchſte Myſterium, das Räthſel der Speculation in dem dogmatiſchen *Gottmenſchen* vollkommen auf-

Digitized by Google

in der That das göttliche und menſchliche Weſen identiſch, wozu noch Zwei? Der gerade, einfache, wahre, ſachgemäße Ausdruck iſt: das göttliche Weſen iſt gar nichts andres als das menſchliche Weſen ſelbſt. Der indirecte, verkehrte, myſtiſche, aber deßwegen „tiefe" Ausdruck — alles Natürliche unnatürlich, alles Einfache verkehrt und widerſprechend ausgedrückt iſt Tief, iſt Speculativ im modernen Sinn — der myſtiſche Ausdruck iſt die Identität von Zweien, das Und — dieſes Und daher die Akme der religiöſen Speculation, indem damit einerſeits die Religion, wenigſtens bis zu einem gewiſſen Grade, andererſeits die Speculation zufrieden geſtellt, beruhigt wird. Zwei iſt der Schein der Religion, der übrig geblieben und die Augen der Speculation verblendet, die Copula dagegen die Befriedigung des Gedankens, der in dem Göttlichen das Menſchliche erkennt. Der Wahrheit nach iſt aber dieſe Identität, wie geſagt, nur der verſchrobene Ausdruck der Identität des menſchlichen Weſens mit ſich ſelbſt, welcher zufolge der Menſch nichts als Gott ſetzen kann, was nicht menſchlichen Weſens iſt.

Aller Identität, die nicht wahrhafte Identität, Identität mit ſich ſelbſt iſt, liegt noch die Trennung in Zwei zu Grunde, indem ſie zugleich aufgehoben wird oder aufgehoben werden ſoll. Jede Einheit ſolcher Art iſt ein Widerſpruch mit ſich ſelbſt und mit dem Verſtande — eine Halbheit — eine Phan-

---

gelöſt fand. Aber in dem Gottmenſchen iſt eben ſo wohl die Einheit, als die Unvereinbarkeit, der Zwieſpalt, der Widerſpruch des göttlichen und menſchlichen Weſens ausgeſprochen. S. hierüber im Anhang. Hegel's Philoſophie, insbeſondere Religionsphiloſophie iſt ein Kampf der Speculation und Religion, in welchem bald die Religion von der Speculation, bald die Speculation von der Religion überwältigt wird.

Digitized by Google

taſie. Dieß beſtätigt vor Allem das unſelige Zwittergeſchöpf der Schelling'ſchen Identitätsphiloſophie. Wenn wirklich Geiſt und Natur identiſch ſind, ſo iſt die Wahrheit dieſer Identität die Identität der Natur mit ſich ſelber. Wir brauchen nichts weiter mehr als Natur: es gibt dann nicht mehr eine Natur- und Geiſtesphiloſophie, ſondern Alles iſt Naturlehre. So nur bekommen wir ein Syſtem der Identität — wahrer Identität im Gegenſatze zu der ſcheinbaren, träumeriſchen Identitätslehre der Schelling'ſchen Philoſophie, gleichwie wir nur dann ein wahres Syſtem der Identität des göttlichen und menſchlichen Weſens bekommen, wenn wir nicht mehr eine beſondre, von der Pſychologie oder Anthropologie unterſchiedne Religionsphiloſophie oder Theologie haben, ſondern die Anthropologie ſelbſt als Theologie erkennen.

Die Religion realiſirt oder verobjectivirt aber nicht nur das menſchliche oder göttliche Weſen überhaupt als perſönliches Weſen; ſie realiſirt auch die Grundbeſtimmungen oder Grundunterſchiede deſſelben wieder als Perſonen. Die Trinität iſt daher urſprünglich nichts andres als der Inbegriff der weſentlichen Grundunterſchiede, welche der Menſch im Weſen des Menſchen wahrnimmt. Je nachdem dieſes erfaßt wird, je nachdem ſind auch die Grundbeſtimmungen, worauf die Trinität gegründet wird, verſchieden. So hat man in neuerer Zeit hauptſächlich die Trinität nur auf den Act des Bewußtſeins reducirt. Gott denkt ſich, was Gott denkt, iſt zwar auch Gedanke, aber als Gedanke Gottes zugleich Weſen. Das Weſentliche für uns iſt aber hier nur dieß, daß Gedankenun-

terſchiede oder auch wirkliche Unterſchiede des Einen und ſelben menſchlichen Weſens als Subſtanzen, als göttliche Perſonen hypoſtaſirt werden. Und darin daß dieſe unterſchiedne Beſtimmungen in Gott Hypoſtaſen, Subjecte, Weſen ſind, ſoll eben der Unterſchied liegen zwiſchen dieſen Beſtimmungen, wie ſie in Gott und eben dieſen Beſtimmungen, wie ſie im Menſchen exiſtiren, in Folge des ausgeſprochenen Geſetzes, daß nur in der Vorſtellung der Perſönlichkeit die menſchliche Perſönlichkeit ihre eignen Beſtimmungen ſich alienirt und alterirt. Die Perſönlichkeit exiſtirt aber nur in der Einbildungskraft; die Grundbeſtimmungen ſind daher auch hier nur für die Einbildung Hypoſtaſen, Perſonen, für die Vernunft, für das Denken nur Relationen oder nur Beſtimmungen. Die Trinität iſt der Widerſpruch von Polytheismus und Monotheismus, von Phantaſie und Vernunft, Einbildung und Realität. Die Phantaſie iſt die Dreiheit, die Vernunft die Einheit der Perſonen. Der Vernunft nach ſind die Unterſchiedenen nur Unterſchiede, der Phantaſie nach die Unterſchiede Unterſchiedene, welche daher die Einheit des göttlichen Weſens aufheben. Für die Vernunft ſind die göttlichen Perſonen Phantome, für die Einbildung Realitäten. Die Trinität macht dem Menſchen die Zumuthung, das Gegentheil von dem zu denken, was man ſich einbildet und das Gegentheil von dem ſich einzubilden, was man denkt — Phantome als Realitäten zu denken *).

*) Es iſt ſonderbar, wie die ſpeculative Religionsphiloſophie gegen den göttlichen Verſtand die Trinität in Schutz nimmt, und doch mit der Beſeitigung der perſönlichen Subſtanzen und mit der Erklärung, daß das Verhältniß von Vater und Sohn nur ein dem organiſchen Leben ent-

Digitized by Google

Es ſind drei Perſonen, aber ſie ſind nicht weſentlich unterſchieden. **Tres personae, aber una essentia.** So weit geht es natürlich zu. Wir denken uns drei und ſelbſt mehrere Perſonen, die im Weſen identiſch ſind. So wir Menſchen unterſcheiden uns von einander durch perſönliche Unterſchiede, aber in der Hauptſache, im Weſen, in der Menſchheit ſind wir eins. Und dieſe Identification macht nicht nur der ſpeculirende Verſtand, ſondern ſelbſt das Gefühl. Dieſes Individuum da iſt Menſch wie wir; **punctum satis**; in dieſem Gefühle verſchwinden alle andern Unterſchiede — ob reich oder arm, geſcheut oder dumm, ſchuldig oder unſchuldig. Das Gefühl des Mitleids, der Theilnahme iſt daher ein ſubſtanzielles, weſenhaftes, ein ſpeculatives Gefühl. Aber die drei oder mehrere menſchlichen Perſonen exiſtiren außer einander, haben eine getrennte Exiſtenz, auch wenn ſie die Einheit des Weſens noch außerdem durch innige Liebe verwirklichen, beſtätigen ſollten. Sie conſtituiren durch die Liebe eine moraliſche Perſon, aber haben, jede für ſich, eine phyſikaliſche Exiſtenz. Wenn ſie auch gegenſeitig noch ſo ſehr von einander erfüllt ſind, ſich nicht entbehren können, ſo haben ſie doch immer ein formelles Fürſichſein. Fürſichſein und Außerandernſein iſt iden-

---

nommenes unangemeſſenes Bild ſei, der Trinität die Seele, das Herz aus dem Leibe reißt. Wahrlich, wenn man die Kunſtgriffe cabbaliſtiſcher Willkühr, welche die ſpeculativen Religionsphiloſophen zu Gunſten der abſoluten Religion anwenden, auch den endlichen Religionen zu Gute laſſen kommen dürfte oder wollte, ſo wäre es nicht ſchwierig, auch ſchon aus den Hörnern des ägyptiſchen Apis die Pandorabüchſe der chriſtlichen Dogmatik herauszudrechſeln. Man bedürfte hiezu nichts weiter als die ominöſe, zur Rechtfertigung jedes Unſinns geſchickte Trennung von Verſtand und ſpeculativer Vernunft.

tiſch, weſentliches Merkmal einer Perſon, einer Subſtanz. Anders bei Gott, und nothwendig anders, denn es iſt daſſelbe in ihm, was im Menſchen, aber als ein Andres, mit dem Poſtulat: es ſoll ein Andres ſein. Die drei Perſonen in Gott haben keine Exiſtenz außer einander; ſonſt würden uns im Himmel der chriſtlichen Dogmatik mit aller Herzlichkeit und Offenheit zwar nicht wie im Olymp viele, aber doch wenigſtens drei göttliche Perſonen in individueller Geſtalt, drei Götter entgegenkommen. Die Götter des Olymps waren wirkliche Perſonen, denn ſie exiſtirten außer einander, ſie hatten das Wahrzeichen der Realität der Perſönlichkeit in ihrer Individualität, ſtimmten aber im Weſen, in der Gottheit überein; ſie hatten verſchiedne perſönliche Attribute, aber waren jeder einzeln ein Gott; in der Gottheit gleich, als exiſtirende Subjecte verſchieden: ſie waren wahrhafte göttliche Perſonen. Die drei chriſtlichen Perſonen dagegen ſind nur vorgeſtellte, eingebildete, vorgeheuchelte Perſonen — allerdings andere Perſonen als die wirklichen Perſonen, eben weil ſie nur eingebildete, nur Schemen von Perſönlichkeiten ſind, zugleich aber dennoch wirkliche Perſonen ſein wollen und ſollen. Das weſentliche Merkmal perſönlicher Realität, das polytheiſtiſche Element iſt ausgeſchloſſen, negirt als ungöttlich. Aber eben durch dieſe Negation wird ihre Perſönlichkeit nur zu einem Scheine der Einbildung. Nur in der Wahrheit des Plurals liegt die Wahrheit der Perſonen. Die drei chriſtlichen Perſonen ſind aber nicht **tres Dii**, drei Götter — ſie ſollen es wenigſtens nicht ſein — ſondern **unus Deus**. Die drei Perſonen endigen nicht, wie zu erwarten, in einem Plural, ſondern Singular; ſie ſind nicht nur **Unum**, Eins — ſolches ſind auch die Götter des Poly-

theismus — ſondern nur Einer, Unus. Die Unität, Einheit hat hier nicht die Bedeutung des Weſens nur, ſondern zugleich der Exiſtenz; die Einheit iſt die Exiſtenzialform Gottes. Drei iſt Eins: der Plural ein Singular. Gott iſt ein aus drei Perſonen beſtehendes perſönliches Weſen *).

Die drei Perſonen ſind alſo nur Phantome in den Augen der Vernunft, denn die Bedingungen oder Beſtimmungen, durch welche ſich ihre Perſönlichkeit realiſiren müßte, ſind durch das Gebot des Monotheismus aufgehoben. Die Einheit läugnet die Perſönlichkeit; die Selbſtſtändigkeit der Perſonen geht unter in der Selbſtſtändigkeit der Einheit; ſie ſind bloße Relationen. Der Sohn iſt nicht ohne den Vater, der Vater nicht ohne den Sohn, der heilige Geiſt, der überhaupt die Symmetrie ſtört, drückt nichts aus als die Beziehung beider auf einander, die aber hier im offenbarſten, auch dem Blindgläubigen augenfälligen Widerſpruch mit der Beſtimmung, eine bloße Beziehung zu ſein, ſelbſt wieder zu einer ſelbſtſtändigen Perſon gemacht wird. Die göttlichen Perſonen unterſcheiden ſich aber nur dadurch von einander, wodurch ſie ſich gegenſeitig auf einander beziehen. Das Weſentliche des Vaters als Perſon iſt, daß er Vater, des Sohnes, daß er Sohn iſt. Was der Vater noch außer ſeiner Vaterſchaft iſt, das betrifft nicht ſeine Perſönlichkeit; darin iſt er Gott, und als Gott identiſch mit dem Sohne als Gott. Darum heißt es:

*) Die Einheit hat nicht die Bedeutung des Genus, nicht des Unum ſondern des Unus. (S. Augustin. und Petrus Lomb. l. I. dist. 19. c. 7. 8. 9.) Hi ergo tres, qui unum sunt propter ineffabilem conjunctionem deitatis, qua ineffabiliter copulantur, unus Deus est. (Petrus L. l. c. c. 6.)

Gottvater, Gottſohn, Gott h. Geiſt, Gott iſt in allen Dreien gleich, Daſſelbe. „Ein anderer iſt der Vater, ein anderer der Sohn, ein anderer der heilige Geiſt, aber nichts Anderes, ſondern das, was der Vater iſt auch der Sohn und der h. Geiſt" d. h. es ſind verſchiedene Perſonen, aber ohne Verſchiedenheit des Weſens. Die Perſönlichkeit geht alſo lediglich in das Verhältniß der Vaterſchaft auf, d. h. der Begriff der Perſon iſt hier nur ein relativer Begriff, der Begriff einer Relation. Der Menſch als Vater iſt gerade darin, daß er Vater iſt, unſelbſtſtändig, weſentlich in Bezug auf den Sohn; er iſt nicht ohne den Sohn Vater; durch die Vaterſchaft ſetzt ſich der Menſch zu einem relativen, unſelbſtſtändigen, unperſönlichen Weſen herab. Es iſt vor Allem nöthig, ſich nicht täuſchen zu laſſen durch dieſe Verhältniſſe, wie ſie in der Wirklichkeit, im Menſchen exiſtiren. Der menſchliche Vater iſt außer ſeiner Vaterſchaft noch ſelbſtſtändiges, perſönliches Weſen; er hat wenigſtens ein formelles Fürſichſein, eine Exiſtenz außer ſeinem Sohne; er iſt nicht nur Vater mit Ausſchluß aller andern Prädicate eines wirklichen perſönlichen Weſens. Die Vaterſchaft iſt ein Verhältniß, das der ſchlechte Menſch ſogar zu einer ganz äußerlichen, ſein perſönliches Weſen nicht tangirenden Relation machen kann. Aber im Gottvater iſt kein Unterſchied zwiſchen dem Gottvater und dem Gottſohn als Gott; nur die abſtracte Vaterſchaft conſtituirt ſeine Perſönlichkeit, ſeinen Unterſchied von dem Sohne, deſſen Perſönlichkeit gleichfalls nur die abſtracte Sohnſchaft begründet.

Aber zugleich ſollen dieſe Relationen, wie geſagt, nicht bloße Relationen, Unſelbſtſtändigkeiten, ſondern wirkliche Perſonen, Weſen, Subſtanzen ſein. Es wird alſo wieder die Wahrheit des Plurals, die Wahrheit des Polytheismus be-

Digitized by Google

jaht*) und die Wahrheit des Monotheismus verneint. Die Forderung der Realität der Perſonen iſt die Forderung der Irrealität der Einheit, und umgekehrt die Forderung der Realität der Einheit die Forderung der Irrealität der Perſonen. So löſt denn auch in dem heiligen Myſterium der Trinität ſich Alles auf in Täuſchungen, Phantasmen, Widerſprüche und Sophismen.

Der Widerſpruch in den Sacramenten.

Wie das objective Weſen der Religion, das Weſen Gottes — ſo löſt ſich auch, aus leicht begreiflichen Gründen, das ſubjective Weſen derſelben in lauter Widerſprüche auf.

Die ſubjectiven Weſensmomente der Religion ſind einerſeits Glaube und Liebe, andererſeits, inwiefern ſie ſich in einem Cultus äußerlich darſtellt, die Sacramente der Taufe und des Abendmahls. Das Sacrament des Glaubens iſt die Taufe, das Sacrament der Liebe das Abendmahl. Streng genommen, gibt es nur zwei Sacramente, wie zwei ſubjective Weſensmomente der Religion: Glaube und Liebe; denn die Hoffnung iſt nur der Glaube in Bezug auf die Zukunft; ſie wird daher mit demſelben logiſchen Unrecht, als der heilige Geiſt zu einem beſondern Weſen gemacht.

---

*) Quia ergo pater Deus et filius Deus et spiritus s. Deus, cur non dicuntur tres Dii? Ecce proposuit hanc propositionem (Augustinus) attende quid respondeat ..... Si autem dicerem: tres Deos, contradiceret scriptura dicens: Audi Israel: deus tuus unus est. Ecce absolutio quaestionis: quare potius dicamus tres personas quam tres Deos, quia scil. illud non contradicit scriptura. Petrus L. l. I. dist. 23, c. 3. Wie ſehr ſtützte ſich doch auch der Katholicismus auf die heilige Schrift!

Digitized by Google

Die Identität der Sacramente mit dem entwickelten ſpeciſiſchen Weſen der Religion, ſtellt ſich nun, abgeſehen von andern Beziehungen, ſogleich dadurch heraus, daß die Baſis derſelben natürliche Dinge oder Stoffe ſind, welchen aber eine ihrer Natur widerſprechende Bedeutung und Wirkung eingeräumt wird. So iſt das Subject oder die Materie der Taufe das Waſſer, gemeines, natürliches Waſſer, gleichwie überhaupt die Materie der Religion unſer eignes natürliches Weſen iſt. Aber wie unſer eignes Weſen die Religion uns entfremdet und entwendet, ſo iſt auch das Waſſer der Taufe zugleich wieder ein ganz anderes Waſſer, als das gemeine; denn es hat keine phyſiſche, ſondern hyperphyſiſche Kraft und Bedeutung: es iſt das **Lavacrum regenerationis,** reinigt den Menſchen vom Schmutze der Erbſünde, treibt den angebornen Teufel aus, verſöhnt mit Gott. Es iſt alſo ein natürliches Waſſer eigentlich nur zum Schein, in Wahrheit übernatürliches. Mit andern Worten: das Taufwaſſer hat übernatürliche Wirkungen — was aber übernatürlich wirkt, iſt ſelbſt übernatürlichen Weſens — nur in der Vorſtellung, in der Imagination.

Aber dennoch ſoll zugleich wieder der Taufſtoff natürliches Waſſer ſein. Die Taufe hat keine Gültigkeit und Wirkſamkeit, wenn ſie nicht mit Waſſer vollbracht wird. Die natürliche Qualität hat alſo doch auch für ſich ſelbſt Werth und Bedeutung, weil nur mit dem Waſſer, nicht mit einem andern Stoffe ſich die übernatürliche Wirkung der Taufe auf übernatürliche Weiſe verbindet. Gott könnte an ſich vermöge ſeiner Allmacht die nämliche Wirkung an jedes beliebige Ding knüpfen. Aber er thut es nicht; er accommodirt ſich der natürlichen Qualität; er wählt einen ſeiner Wirkung entſprechenden, ähnlichen Stoff. Ganz wird

alſo das Natürliche nicht zurückgeſetzt; es bleibt vielmehr immer noch eine gewiſſe Analogie, ein Schein von Natürlichkeit übrig. Der Wein repräſentirt das Blut, das Brot das Fleiſch*). Auch das Wunder richtet ſich nach Aehnlichkeiten; es verwandelt Waſſer in Wein oder Blut, eine Species in eine andere, unter Beibehaltung des unbeſtimmten Gattungsbegriffs der Flüſſigkeit. So alſo auch hier. Das Waſſer iſt die reinſte, klarſte ſichtbare Flüſſigkeit: vermöge dieſer ſeiner Naturbeſchaffenheit das Bild von dem fleckenloſen Weſen des göttlichen Geiſtes. Kurz, das Waſſer hat zugleich für ſich ſelbſt, als Waſſer, Bedeutung; es wird ob ſeiner natürlichen Qualität geheiligt, zum Organ oder Vehikel des heiligen Geiſtes erkoren. Inſofern liegt der Taufe ein ſchöner tiefer Naturſinn zu Grunde. Indeß dieſer ſchöne Sinn geht ſogleich wieder verloren, indem das Waſſer eine transcendente Wirkung hat — eine Wirkung, die es nur durch die übernatürliche Kraft des heiligen Geiſtes, nicht durch ſich ſelbſt hat. Die natürliche Qualität wird inſofern wieder gleichgültig: wer aus Wein Waſſer macht, kann willkührlich mit jedem Stoffe die Wirkungen des Taufwaſſers verbinden.

Die Taufe kann daher nicht ohne den Begriff des Wunders gefaßt werden. Die Taufe iſt ſelbſt ein Wunder. Dieſelbe Kraft, welche die Wunder gewirkt, und durch ſie, als thatſächliche Beweiſe der Gottheit Chriſti die Juden und Heiden in Chriſten umgewandelt, dieſelbe Kraft hat die Taufe eingeſetzt und wirkt in ihr. Mit Wundern hat das Chriſtenthum angefangen, mit Wundern ſetzt es ſich fort. Will man die Wunderkraft der Taufe läugnen, ſo muß man auch die Wunder

*) Sacramentum ejus rei similitudinem gerit, cujus signum est. Petrus Lomb. l. IV. dist. 1. c. 1.

überhaupt läugnen. Das wunderwirkende Taufwaſſer hat ſeine natürliche Quelle in dem Waſſer, welches an der Hochzeit zu Kana in Wein verwandelt wurde.

Der Glaube, der durch Wunder bewirkt wird, hängt nicht ab von mir, von meiner Selbſtthätigkeit, von der Freiheit der Ueberzeugungs- und Urtheilskraft. Ein Wunder, das vor meinen Augen geſchieht, muß ich glauben, wenn ich nicht abſolut verſtockt bin. Das Wunder nöthigt mir auf den Glauben an die Gottheit des Wunderthäters*). Allerdings ſetzt es in gewiſſen Fällen Glauben voraus, nämlich da, wo es als Belohnung erſcheint, außerdem aber nicht ſowohl wirklichen Glauben, als vielmehr nur gläubigen Sinn, Dispoſition, Bereitwilligkeit, Hingebung im Gegenſatz zu dem unglaublich verſtockten und böswilligen Sinn der Phariſäer. Das Wunder ſoll ja beweiſen, daß der Wunderthäter wirklich der iſt, für den er ſich ausgibt. Erſt der auf das Wunder geſtützte Glaube iſt bewieſener, begründeter, objectiver Glaube. Der Glaube, den das Wunder vorausſetzt, iſt nur der Glaube an einen Meſſias, einen Chriſtus überhaupt, aber den Glauben, daß dieſer Menſch hier der Chriſtus iſt — dieſen Glauben — und dieſer iſt die Hauptſache — bewirkt erſt das Wunder. Uebrigens iſt auch die Vorausſetzung ſelbſt dieſes unbeſtimmten Glaubens keineswegs nothwendig. Unzählige wurden erſt durch die Wunder gläubig; das Wunder war alſo die Urſache ihres Glaubens. Wenn daher die Wunder dem Chriſtenthum nicht

*) In Beziehung auf den Wunderthäter iſt allerdings der Glaube (die Zuverſicht zu Gottes Beiſtand) die causa efficiens des Wunders (ſ. z. B. Matth. 17, 20. Apſtgeſch. 6, 8). Aber in Beziehung auf den Zuſchauer des Wunders — und davon handelt es ſich hier — iſt das Wunder die causa efficiens des Glaubens.

widerſprechen — und wie ſollten ſie ihm widerſprechen? — ſo widerſpricht demſelben auch nicht die wunderbare Wirkung der Taufe. Im Gegentheil es iſt nothwendig, der Taufe eine ſupernaturaliſtiſche Bedeutung zu geben, wenn man ihr eine chriſtliche Bedeutung geben will. Paulus wurde durch eine plötzliche wunderbare Erſcheinung, wie er noch voll des Chriſtenhaſſes war, bekehrt. Das Chriſtenthum kam gewaltſam über ihn. Man kann ſich nicht mit der Ausflucht helfen, daß bei einem Andern dieſe Erſcheinung nicht denſelben Erfolg würde gehabt haben, daß alſo die Wirkung derſelben doch dem Paulus ſelbſt zugerechnet werden müſſe. Denn wären Andere derſelben Erſcheinung gewürdigt worden, ſo würden ſie ſicherlich eben ſo chriſtlich geworden ſein, als Paulus. Allmächtig iſt ja die göttliche Gnade. Die Ungläubigkeit und Unbekehrlichkeit der Phariſäer iſt kein Gegengrund; denn eben ihnen entzog ſich die Gnade. Der Meſſias mußte nothwendig, einem göttlichen Decret zufolge, verrathen, mißhandelt, gekreuzigt werden. Alſo mußten Individuen ſein, die ihn mißhandelten, die ihn kreuzigten; alſo mußte ſchon im Voraus die göttliche Gnade dieſen Individuen ſich entzogen haben. Freilich wird ſie ſich ihnen nicht ganz und gar entzogen haben, aber nur, um ihre Schuld zu vergrößern, keineswegs mit dem ernſtlichen Willen, ſie zu bekehren. Wie wäre es möglich geweſen, dem Willen Gottes, vorausgeſetzt natürlich, daß es wirklich ſein Wille, nicht bloße Velleität war, zu widerſtehen? Paulus ſelbſt ſtellt ſeine Bekehrung und Umwandlung als ein, von ſeiner Seite völlig verdienſtloſes Werk der göttlichen Gnade hin. Ganz richtig. Der göttlichen Gnade nicht widerſtehen d. h. die göttliche Gnade aufnehmen, auf ſich wirken laſſen — das iſt ja ſelbſt ſchon etwas Gutes, folglich eine Wirkung der

Digitized by Google

Gnade des heiligen Geiſtes. Nichts iſt verkehrter, als das Wunder mit der Lehr- und Denkfreiheit, die Gnade mit der Willensfreiheit vermitteln zu wollen. Die Religion ſcheidet das Weſen des Menſchen vom Menſchen. Die Thätigkeit Gottes iſt die entäußerte Selbſtthätigkeit des Menſchen. Gott handelt ſtatt des Menſchen: der Menſch verhält ſich nur paſſiv, weil er ſein Selbſt außer ſich, in Gott ſetzt.

Es iſt die größte Inconſequenz, wenn man die Erfahrung, daß die Menſchen durch die heilige Taufe nicht geheiligt, nicht umgewandelt werden, als ein Argument gegen den Glauben an eine wunderbare Wirkung der Taufe anführt, wie dieß von rationaliſtiſch-orthodoxen Theologen geſchehen iſt *); denn auch die Wunder, auch die objective Kraft des Gebetes, überhaupt alle übernatürlichen Wahrheiten der Religion widerſprechen der Erfahrung. Wer ſich auf die Erfahrung beruft, der verzichte auf den Glauben. Wo die Erfahrung eine Inſtanz iſt, da iſt der religiöſe Glaube und Sinn bereits verſchwunden. Die objective Kraft des Gebets läugnet der Ungläubige nur deßwegen, weil ſie der Erfahrung widerſpricht, der Atheiſt geht noch weiter, er läugnet ſelbſt die Exiſtenz Gottes, weil er ſie in der Erfahrung nicht findet. Die innere Erfahrung iſt ihm kein Anſtoß; denn was Du in Dir ſelbſt erfährſt von einem andern Weſen, das beweiſt nur, daß Etwas in Dir iſt, was nicht Du ſelbſt biſt, was unabhängig von Deinem perſönlichen Willen und Bewußtſein auf Dich wirkt, ohne daß Du weißt,

*) Freilich trotzte auch ſchon den ältern unbedingt gläubigen Theologen die Erfahrung das Geſtändniß ab, daß die Wirkungen der Taufe wenigſtens in dieſem Leben ſehr beſchränkt ſeien. **Baptismus non aufert omnes poenalitates hujus vitae. Mezger. Theol. schol. T. IV. p. 251.** S. auch **Petrus L. l. IV. dist. 4. c. 4. l. II. dist. 32. c. 1.**

Digitized by Google

was dieſes geheimnißvolle Etwas iſt. Aber der Glaube iſt ſtärker, als die Erfahrung. Die wider ihn ſprechenden Inſtanzen ſtören den Glauben nicht in ſeinem Glauben; er iſt ſelig in ſich; er hat nur Augen für ſich, allem Andern außer ihm verſchloſſen.

Allerdings fordert die Religion auch auf dem Standpunkt ihres myſtiſchen Materialismus immer zugleich das Moment der Subjectivität, ſo auch bei den Sacramenten, aber hierin eben offenbart ſich ihr Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Und dieſer Widerſpruch tritt beſonders grell in dem Sacrament des Abendmahls hervor; denn die Taufe kommt ja auch ſchon den Kindern zu Gute, ob man gleich auch ſelbſt bei ihr, als Bedingung ihrer Wirkſamkeit, das Moment der Subjectivität geltend gemacht, aber ſonderbarer Weiſe in den Glauben Anderer, in den Glauben der Eltern oder deren Stellvertreter verlegt hat. Der Gegenſtand des Sacramentes des Abendmahls iſt nämlich der Leib Chriſti ſelbſt. Aber gleichwohl wird der Glaube, die Geſinnung des Menſchen dazu erfordert, daß die entſprechende Wirkung dieſes Leibes ſtatt findet. Habe ich nicht die entſprechende Geſinnung, ſo wirkt dieſer Leib nicht anders auf mich als ein gewöhnlicher Brotteig. Es iſt ein Object da; es iſt der Leib Gottes ſelbſt; aber die Wirkung iſt keine objective, keine leibliche, ſondern geiſtige, d. i. ſubjective, nur von mir ſelbſt abhängige. Wir haben hier wieder nur in einem ſinnfälligen Beiſpiele, was wir überhaupt im Weſen der Religion fanden. Das Object oder Subject in der religiöſen Sytaxe iſt immer ein wirkliches menſchliches oder natürliches Subject oder Prädicat; aber die nähere Beſtimmung, das weſentliche Prädicat dieſes Prädicats wird negirt. Das Subject iſt ein ſinnliches, das Prädicat aber ein nicht ſinnliches d. h. dieſem Subjecte widerſprechendes.

Digitized by Google

Derſelbe Fall iſt auch hier. Es iſt ein wirklicher Leib da; aber es fehlen ihm die nothwendigen Prädicate der Wirklichkeit. Einen wirklichen Leib unterſcheide ich von einem eingebildeten Leibe nur dadurch, daß jener leibliche Wirkungen, unwillkührliche Wirkungen auf mich macht. Wenn alſo das Brot der wirkliche Leib Gottes wäre, ſo müßte der Genuß deſſelben unmittelbar, unwillkührlich heilige Wirkungen in mir hervorbringen; ich brauchte keine beſondere Vorbereitung zu treffen, keine heilige Geſinnung mitzubringen. Wenn ich einen Apfel eſſe, ſo bringt mir der Apfel von ſelbſt den Geſchmack des Apfels bei. Ich brauche nichts weiter als höchſtens einen nicht überladnen Magen, um den Apfel als Apfel zu empfinden. Die Katholiken fordern von Seiten des Körpers Nüchternheit als Bedingung des Genuſſes des Abendmahls. Dieß iſt genug. Mit meinen Lippen ergreife ich den Leib, mit meinen Zähnen zermalme ich ihn, mit meiner Speiſeröhre bringe ich ihn in den Magen; ich aſſimilire mir ihn nicht geiſtig, ſondern leiblich. Warum ſollen alſo ſeine Wirkungen nicht körperlich ſein? Warum ſoll dieſer Leib, der leiblichen, aber zugleich himmliſchen, übernatürlichen Weſens iſt, nicht auch körperliche und doch zugleich heilige, übernatürliche Wirkungen in mir hervorbringen? Wenn meine Geſinnung, mein Glaube erſt den Leib zu einem mich heiligenden Leib macht, das trockne Brot in pneumatiſch animaliſche Subſtanz transſubſtanziirt, wozu brauche ich noch ein äußerliches Object? Ich ſelbſt bringe ja die Wirkung des Leibes auf mich, alſo die Realität deſſelben hervor; ich werde von mir ſelbſt afficirt. Wo iſt die objective Kraft und Wahrheit? Wer unwürdig das Abendmahl genießt, der hat nichts weiter als den phyſiſchen Genuß von

Brot und Wein. Wer nichts mitbringt, nimmt nichts mit fort. Die ſpecifiſche Differenz dieſes Brotes von gemeinem natürlichen beruht daher nur auf dem Unterſchiede der Geſinnung beim Tiſche des Herrn von der Geſinnung bei irgend einem andern Tiſche. „Welcher unwürdig iſſet und trinket, der iſſet und trinket ihm ſelber das Gericht, daß er nicht unterſcheidet den Leib des Herrn*). Dieſe Geſinnung hängt aber ſelbſt wieder nur ab von der Bedeutung, die ich dieſem Brote gebe. Hat es für mich die Bedeutung, daß es nicht Brot, ſondern der Leib Chriſti ſelbſt iſt, ſo hat es auch nicht die Wirkung von gemeinem Brote. In der Bedeutung liegt die Wirkung. Ich eſſe nicht, um mich zu ſättigen; ich verzehre deßwegen nur ein geringes Quantum. So wird alſo ſchon hinſichtlich der Quantität, die bei jedem andern materiellen Genuſſe eine weſentliche Rolle ſpielt, die Bedeutung gemeinen Brotes äußerlich beſeitigt.

Aber dieſe Bedeutung exiſtirt nur in der Phantaſie; den Sinnen nach bleibt der Wein Wein, das Brot Brot. Die Scholaſtiker halfen ſich darum mit der köſtlichen Diſtinction von Subſtanz und Accidenzen. Alle Accidenzen, welche die Natur von Wein und Brot conſtituiren, ſind noch da; nur das, was dieſe Accidenzen ausmachen, das Subject, die Subſtanz fehlt, iſt verwandelt in Fleiſch und Blut. Aber alle Eigenſchaften zuſammen, dieſe Einheit iſt die Subſtanz ſelbſt. Was iſt Wein und Brot, wenn ich ihnen die Eigenſchaften nehme, die ſie zu dem machen, was ſie ſind? Nichts. Fleiſch und Blut haben daher keine objective Exiſtenz: ſonſt müßten ſie ja auch den ungläubigen Sinnen Gegenſtand ſein.

*) 1. Korinther 11, 29.

Im Gegentheil: die allein gültigen Zeugen einer objectiven Exiſtenz — der Geſchmack, der Geruch, das Gefühl, das Auge reden einſtimmig nur der Realität von Wein und Brot das Wort. Wein und Brot ſind in der traurigen Wirklichkeit natürliche, in der Einbildung aber göttliche Subſtanzen.

Der Glaube iſt die Macht der Einbildungskraft, welche das Wirkliche zum Unwirklichen, das Unwirkliche zum Wirklichen macht — der directe Widerſpruch gegen die Wahrheit der Sinne, die Wahrheit der Vernunft. Der Glaube verneint, was die objective Vernunft bejaht, und bejaht, was ſie verneint*). Das Geheimniß des Abendmahls iſt das Geheimniß des Glaubens**) — daher der Genuß deſſelben der höchſte, entzückendſte, wonnetrunkenſte Moment des gläubigen Gemüths. Die Negation der objectiven, ungemüthlichen Wahrheit, der Wahrheit der Wirklichkeit, der ge-

---

*) Videtur enim species vini et panis, et substantia panis et vini non creditur. Creditur autem substantia corporis et sanguinis Christi et tamen species non cernitur. Divus Bernardus (ed. Bas. 1552. p. 189—191.)

**) Auch noch in anderer, hier nicht entwickelter, aber anmerkungsweiſe zu erwähnender Beziehung, nämlich folgender. In der Religion, im Glauben iſt der Menſch ſich als das Object, d. i. der Zweck Gottes Gegenſtand. Der Menſch bezweckt ſich ſelbſt in und durch Gott. Gott iſt das Mittel der menſchlichen Exiſtenz und Seligkeit. Dieſe religiöſe Wahrheit, geſetzt als Gegenſtand des Cultus, als ſinnliches Object iſt das Abendmahl. Im Abendmahl ißt, verzehrt der Menſch Gott — den Schöpfer des Himmels und der Erde — als eine leibliche Speiſe, erklärt er durch die That des „mündlichen Eſſens und Trinkens" Gott für ein bloßes Mittel des Menſchen. Hier iſt der Menſch als der Gott Gottes geſetzt — das Abendmahl daher der höchſte Selbſtgenuß der menſchlichen Subjectivität. Auch der Proteſtant verwandelt hier zwar nicht dem Worte, aber der Wahrheit nach Gott in ein äußerliches Ding, indem er ihn ſich als ein Object des ſinnlichen Genuſſes ſubjicirt.

Digitized by Google

genſtändlichen Welt und Vernunft — eine Negation, welche das Weſen des Glaubens ausmacht — erreicht im Abendmahl ihren höchſten Gipfel, weil hier der Glaube ein unmittelbar gegenwärtiges, evidentes, unbezweifelbares Object negirt, behauptend: es iſt nicht, was es laut des Zeugniſſes der Vernunft und Sinne iſt; behauptend: es iſt nur Schein, daß es Brot, in Wahrheit iſt es Fleiſch. Der Satz der Scholaſtiker: es iſt den Accidenzen nach Brot, der Subſtanz nach Fleiſch, iſt nämlich nur der abſtracte, erklärende Gedankenausdruck von dem, was der Glaube annimmt und ausſagt, und hat daher keinen andern Sinn als: dem Sinnenſchein oder der gemeinen Anſchauung nach iſt es Brot, der Wahrheit nach aber Fleiſch. Wo daher einmal die Einbildungskraft des Glaubens eine ſolche Gewalt über die Sinne und Vernunft ſich angemaßt hat, daß ſie die evidenteſte Sinnenwahrheit läugnet, da iſt es auch kein Wunder, wenn ſich die Gläubigen ſelbſt bis zu dem Grade exaltiren konnten, daß ſie wirklich ſtatt Wein Blut fließen ſahen. Solche Beiſpiele hat der Katholicismus aufzuweiſen. Es gehört wenig dazu, außer ſich, ſinnlich wahrzunehmen, was man im Glauben, in der Einbildung als wirklich annimmt.

So lange der Glaube an das Myſterium der **Coena Domini** als eine heilige, ja die heiligſte, höchſte Wahrheit die Menſchheit beherrſchte, ſo lange war auch das herrſchende Princip der Menſchheit die Einbildungskraft. Alle Kriterien der Wirklichkeit und Unwirklichkeit, der Unvernunft und Vernunft waren verſchwunden — Alles, was man ſich nur immer einbilden konnte, galt für reale Möglichkeit. Die Religion heiligte jeden Widerſpruch mit der Vernunft, mit der Natur der Dinge. Spottet nicht über die albernen Quäſtionen

der Scholaſtiker! Sie waren nothwendige Conſequenzen des Glaubens. Was nur Gemüthsſache iſt, ſollte Vernunftſache ſein, was dem Verſtande widerſpricht, ſollte ihm nicht widerſprechen. Das war der Grundwiderſpruch der Scholaſtik, woraus ſich alle andern Widerſprüche von ſelbſt ergaben. Aber gelten nicht heute noch die Glaubensdinge für reale Dinge?

Und es iſt von keiner beſondern Erheblichkeit, ob ich die proteſtantiſche oder katholiſche Abendmahlslehre glaube. Der Unterſchied iſt nur der, daß ſich im Proteſtantismus erſt auf der Zunge im Actus des Genuſſes Fleiſch und Blut auf eine völlig wunderbare Weiſe mit Wort und Wein verbinden; im Katholicismus aber ſchon vor dem Genuß durch die Macht des Prieſters, der jedoch hier nur im Namen des Allmächtigen handelt*), Brot und Wein wirklich in Fleiſch und Blut verwandelt werden. Der Proteſtant weicht nur kluger Weiſe einer beſtimmten Erklärung aus: er gibt ſich nur keine ſinnfällige Blöße, wie die fromme unkritiſche Einfalt des Katholicismus, deſſen Gott, als ein äußerliches Object ſelbſt von einer Maus aufgezehrt werden kann; er beherbergt ſeinen Gott bei ſich, da, wo er ihm nicht mehr entriſſen werden kann und ſichert ihn dadurch eben ſo vor der Macht des Zufalls, als des Spottes; verzehrt aber deſſen ungeachtet eben ſo gut, wie der Katholik, im Brote und Weine wirkliches Fleiſch und Blut. Wie wenig unterſchieden ſich namentlich anfänglich die

*) Creator vini est qui vinum provehit in sanguinem Christi. Bernard. Non suis sermonibus sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi conficit hoc sacramentum. Quis sermo Christi? Nempe is quo facta sunt omnia. Ambrosius de sacram, l. IV. c. 4.

Proteſtanten von den Katholiken in der Abendmahlslehre! So entſtund zu Anspach ein Streit über die Frage: „ob der Leib Chriſti auch in den Magen komme, wie andre Speiſen verdaut werde und alſo auch durch den natürlichen Gang wieder ausgeworfen werde?"

Aber obgleich die Einbildungskraft des Glaubens die objective Exiſtenz zu einem bloßen Scheine, die gemüthliche, imaginäre Exiſtenz zur Wahrheit und Wirklichkeit macht; ſo iſt doch an ſich oder der Wahrheit nach das wirklich Gegenſtändliche nur der natürliche Stoff. Selbſt der göttliche Leib in der Büchſe des katholiſchen Prieſters iſt an ſich nur im Glauben göttlicher Leib; dieß äußerliche Ding, in das er das göttliche Weſen verwandelt, nur ein Glaubensding; denn der Leib iſt ja auch hier nicht als Leib ſichtbar, fühlbar, ſchmeckbar. Das heißt: das Brot iſt nur der Bedeutung nach Fleiſch. Zwar hat für den Glauben dieſe Bedeutung den Sinn des wirklichen Seins — wie denn überhaupt in der Ekſtaſe der Inbrunſt das Bedeutende zum Bedeuteten ſelbſt wird — es ſoll nicht Fleiſch bedeuten, ſondern ſein. Aber dieſes Sein iſt ja eben kein fleiſchliches; es iſt ſelbſt nur geglaubtes, vorgeſtelltes, eingebildetes Sein, d. h. es hat ſelbſt nur den Werth, die Qualität einer Bedeutung. Ein Ding, das für mich eine beſondere Bedeutung hat, iſt ein andres in meiner Vorſtellung, als in der Wirklichkeit. Das Bedeutende iſt nicht ſelbſt das, was damit bedeutet wird. Was es iſt, fällt in den Sinn; was es bedeutet, nur in meine Geſinnung, Vorſtellung, Phantaſie, iſt nur für mich, nicht für den Andern, nicht objectiv da. So auch hier. Wenn darum Zwingli geſagt, das Abendmahl habe nur ſubjective Bedeutung, ſo hat er daſſelbe geſagt, was die Andern; nur zerſtörte er die Illu-

ſion der religiöſen Einbildungskraft; denn das Iſt im Abendmahl iſt ſelbſt nur eine Einbildung, aber mit der Einbildung, daß es keine Einbildung iſt. Zwingli hat nur einfach, nackt, proſaiſch, rationaliſtiſch, darum beleidigend ausgeſprochen, was die Andern myſtiſch, indirect ausſagten, indem ſie eingeſtanden*), daß nur von der würdigen Geſinnung die Wirkung des Abendmahls abhängt, d. h. daß nur für den Brot und Wein das Fleiſch und Blut des Herrn, der Herr ſelbſt ſind, für welchen ſie die übernatürliche Bedeutung des göttlichen Leibes haben, denn nur davon hängt die würdige Geſinnung, der religiöſe Affect ab.

Wenn aber das Abendmahl nichts wirkt, folglich nichts iſt — denn nur was wirkt, iſt — ohne die Geſinnung, ohne den Glauben, ſo liegt in dieſen allein die Realität deſſelben; die ganze Begebenheit geht im Gemüthe vor ſich. Wirkt auch die Vorſtellung, daß ich hier den wirklichen Leib des Heilands empfange, auf das religiöſe Gemüth, ſo ſtammt doch ſelbſt wieder dieſe Vorſtellung aus dem Gemüthe; ſie bewirkt nur fromme Geſinnungen, wenn und weil ſie ſelbſt ſchon eine fromme Vorſtellung iſt. So wird alſo auch hier das religiöſe Subject von ſich ſelbſt als wie von einem andern Weſen vermittelſt der Vorſtellung eines eingebildeten Objects afficirt. Ich könnte daher recht gut auch ohne Vermittlung von Wein und Wort, ohne alle kirchliche Ceremonie in mir ſelbſt, in der Einbildung die Handlung des Abendmahls vollbringen. Es gibt unzählige fromme Gedichte,

*) Selbſt auch die Katholiken. **Hujus sacramenti effectus, quem in anima operatur digne sumentis, est adunatio hominis ad Christum Concil. Florent. de S. Euchar.**

Digitized by Google

deren einziger Stoff das Blut Chriſti iſt. Hier haben wir daher eine ächt poetiſche Abendmahlsfeier. In der lebhaften Vorſtellung des leidenden, blutenden Heilands identificirt ſich das Gemüth mit ihm; hier trinkt die fromme Seele in poetiſcher Begeiſterung das reine, mit keinem widerſprechenden ſinnlichen Stoff vermiſchte Blut; hier iſt zwiſchen der Vorſtellung des Blutes und dem Blute ſelbſt kein ſtörender Gegenſtand vorhanden.

Aber obgleich das Abendmahl, überhaupt das Sacrament gar nichts iſt ohne die Geſinnung, ohne den Glauben, ſo ſtellt doch die Religion das Sacrament zugleich als etwas für ſich ſelbſt Reales, Aeußerliches, vom menſchlichen Weſen Unterſchiedenes dar, ſo daß im religiöſen Bewußtſein die wahre Sache: der Glaube, die Geſinnung nur zu einer Nebenſache, zu einer Bedingung, die vermeintliche, die imaginäre Sache aber zur Hauptſache wird. Und die nothwendigen, immanenten Folgen und Wirkungen dieſes religiöſen Materialismus, dieſer Subordination des Menſchlichen unter das vermeintliche Göttliche, des Subjectiven unter das vermeintliche Objective, der Wahrheit unter die Imagination, der Moralität unter die Religion — die nothwendigen Folgen ſind Superſtition und Immoralität, Superſtition, weil mit einem Dinge eine Wirkung verknüpft wird, die nicht in der Natur deſſelben liegt, weil ein Ding nicht ſein ſoll, was es der Wahrheit nach iſt, weil eine bloße Einbildung für objective Realität gilt; Immoralität, weil ſich nothwendig im Gemüthe die Heiligkeit der Handlung als ſolcher von der Moralität ſeparirt, der Genuß des Sacraments, auch unabhängig von der Geſinnung, zu einem heiligen und heilbringenden Act wird. So geſtaltet ſich wenigſtens die Sache in der

Digitized by Google

Praxis, die nichts von der Sophiſtik der Theologie weiß. Wodurch ſich überhaupt die Religion in Widerſpruch mit der Vernunft ſetzt, dadurch ſetzt ſie ſich auch immer in Widerſpruch mit dem ſittlichen Sinne. Nur mit dem Wahrheitsſinn iſt auch der Sinn für das Gute gegeben. Verſtandesſchlechtigkeit iſt immer auch Herzensſchlechtigkeit. Wer ſeinen Verſtand betrügt und belügt, der hat auch kein wahrhaftiges, kein ehrliches Herz. Sophiſtik verdirbt den ganzen Menſchen. Aber Sophiſtik iſt die Abendmahlslehre. Mit der Wahrheit der Geſinnung wird die Unwahrheit der leibhaften Gegenwart Gottes und hinwiederum mit der Wahrheit der objectiven Exiſtenz die Unwahrheit der Geſinnung ausgeſprochen.

Der Widerſpruch von Glaube und Liebe.

Die Sacramente verſinnlichen den Widerſpruch von Idealismus und Materialismus, von Subjectivismus und Objectivismus, welchen das innerſte Weſen der Religion conſtituirt. Aber die Sacramente ſind nichts ohne Glaube und Liebe. Der Widerſpruch in den Sacramenten führt uns daher zurück auf den Widerſpruch von Glaube und Liebe.

Die Religion iſt das Verhalten des Menſchen zum eignen Weſen als einem andern, aber zugleich wieder philanthropiſchen, humanen, d. i. weſentlich menſchlichen Weſen. Die Religion ſcheidet das Weſen des Menſchen vom Menſchen, um es wieder mit ihm zu identificiren. Das geheime Weſen der Religion iſt die Identität des göttlichen Weſens mit dem menſchlichen — die Form der Religion aber oder das offenbare, bewußte Weſen derſelben der Unterſchied. Gott iſt das menſchliche Weſen: er wird aber

gewußt als ein andres Weſen. Die Liebe iſt es nun, welche den Grund, das verborgne Weſen der Religion offenbart, der Glaube aber, der die bewußte Form conſtituirt. Die Liebe identificirt den Menſchen mit Gott, Gott mit dem Menſchen, darum den Menſchen mit dem Menſchen; der Glaube trennt Gott vom Menſchen, darum den Menſchen von dem Menſchen; denn Gott iſt nichts andres als der myſtiſche Gattungsbegriff der Menſchheit, die Trennung Gottes vom Menſchen daher die Trennung des Menſchen vom Menſchen, die Auflöſung des gemeinſchaftlichen Bandes. Durch den Glauben ſetzt ſich die Religion mit der Sittlichkeit, der Vernunft, dem einfachen Wahrheitsſinn des Menſchen in Widerſpruch; durch die Liebe aber ſetzt ſie ſich wieder dieſem Widerſpruch entgegen. Der Glaube iſolirt Gott, er macht ihn zu einem beſondern, andern Weſen; die Liebe univerſaliſirt; ſie macht Gott zu einem gemeinen Weſen, deſſen Liebe eins iſt mit der Liebe zum Menſchen. Der Glaube entzweit den Menſchen im Innern, mit ſich ſelbſt, folglich auch im Aeußern; die Liebe aber iſt es, welche die Wunden heilt, die der Glaube in das Herz des Menſchen ſchlägt. Der Glaube macht den Glauben an ſeinen Gott zu einem Geſetz; die Liebe iſt Freiheit, ſie verdammt ſelbſt den Atheiſten nicht, weil ſie ſelbſt atheiſtiſch iſt, ſelbſt, wenn auch nicht immer theoretiſch, doch praktiſch die Exiſtenz eines beſondern, dem Menſchen entgegengeſetzten Gottes läugnet. Die Liebe hat Gott in ſich, der Glaube außer ſich; er entfremdet Gott den Menſchen, er macht ihn zu einem äußerlichen Object.

Der Glaube geht in ſeiner, ihm weſentlich eingebornen Aeußerlichkeit bis zum äußerlichen Factum, bis zum hiſtoriſchen Glauben fort. Es liegt daher inſofern im Weſen des

Glaubens ſelbſt, daß er zu einem ganz äußerlichen Bekenntniß werden kann, mit dem bloßen Glauben als ſolchen ſuperſtitiöſe, magiſche Wirkungen verknüpft werden*). Die Teufel glauben auch, daß Gott iſt, ohne aufzuhören, Teufel zu ſein. Man hat daher unterſchieden zwiſchen Gott glauben und an Gott glauben. Aber in dieſem an Gott glauben iſt ſchon die Aſſimilationskraft der Liebe mit eingemiſcht, die keineswegs in dem Begriffe des Glaubens als ſolchen und inwiefern er ſich auf äußerliche Dinge bezieht, liegt. Die dem Glauben immanenten, aus ihm ſelbſt ſtammenden Unterſchiede oder Urtheile ſind allein die Unterſchiede von rechtem, ächten und unrechten, falſchen Glauben, oder überhaupt von Glaube und Unglaube. Der Glaube ſcheidet: das iſt wahr, das falſch. Und ſich nur vindicirt er die Wahrheit. Der Glaube hat eine beſtimmte, beſondere Wahrheit, die daher nothwendig mit Negation verbunden iſt, zu ſeinem Inhalte. Der Glaube iſt ſeiner Natur nach exclusiv. Eines nur iſt Wahrheit, Einer nur iſt Gott, Einer nur, dem das Monopol des Gottesſohnes angehört; alles Andere iſt Nichts, Irrthum, Wahn. Jehovah allein iſt der wahre Gott; alle andern Götter ſind nichtige Götzen.

Der Glaube hat etwas Beſonderes für ſich im Sinne; er ſtützt ſich auf eine beſondere Offenbarung Gottes; er iſt zu ſeinem Beſitzthum nicht auf gemeinem Weg gekommen, auf dem Wege, der allen Menſchen ohne Unterſchied offen ſteht. Was Allen offen ſteht, iſt etwas Gemeines, was eben deßwegen kein beſondres Glaubensobject bildet. Daß Gott der Schöpfer iſt, konnten alle Menſchen ſchon aus der Natur erkennen, aber was dieſer

*) Daher hat der bloße Name Chriſti ſchon Wunderkräfte.

Gott in Perſon für ſich ſelbſt iſt, das iſt eine beſondere Gnadenſache, Inhalt eines beſondern Glaubens. Aber eben deßwegen, weil nur auf beſondere Weiſe geoffenbart, iſt auch der Gegenſtand dieſes Glaubens ſelbſt ein beſonderes Weſen. Der Gott der Chriſten iſt wohl auch der Gott der Heiden, aber es iſt doch ein gewaltiger Unterſchied, gerade ein ſolcher Unterſchied, wie zwiſchen mir, wie ich dem Freunde und mir, wie ich einem Fremden, der mich aus der Ferne nur kennt, Gegenſtand bin. Gott, wie er den Chriſten Gegenſtand, iſt ein ganz anderer als wie er den Heiden Gegenſtand iſt. Die Chriſten kennen Gott von Perſon, von Angeſicht zu Angeſicht. Die Heiden wiſſen nur — und das iſt ſchon faſt zu viel eingeräumt — „was" Gott iſt, aber nicht: „wer" Gott iſt, weßwegen die Heiden auch in Götzendienſt verfielen. Die Identität der Heiden und Chriſten von Gott iſt daher eine ganz vage; was die Heiden mit den Chriſten und umgekehrt gemein haben — wenn wir anders ſo liberal ſein wollen, etwas Gemeinſames zu ſtatuiren — dieß iſt nicht das ſpecifiſch chriſtliche, nicht das, was den Glauben conſtituirt. Worin die Chriſten Chriſten ſind, darin ſind ſie eben von den Heiden diſtinguirt. Sie ſind es aber durch ihre beſondre Gotteserkenntniß; ihr Unterſcheidungsmerkmal iſt alſo Gott. Die Beſonderheit iſt das Salz, welches dem gemeinen Weſen erſt Geſchmack beibringt. Was ein Weſen insbeſondre iſt, das erſt iſt es. Nur wer mich **in specie** kennt, kennt mich. Der ſpecielle Gott alſo, der Gott, wie er insbeſondre den Chriſten Gegenſtand, der perſönliche Gott, der erſt iſt Gott. Und dieſer iſt den Heiden, den Ungläubigen überhaupt unbekannt, nicht für ſie. Er ſoll allerdings auch für die Heiden werden, aber mittelbar, erſt dadurch,

daß ſie aufhören Heiden zu ſein, daß ſie ſelbſt Chriſten werden. Der Glaube particulariſirt und bornirt den Menſchen; er nimmt ihm die Freiheit und Fähigkeit, das Andre, das von ihm Unterſchiedne nach Gebühren zu ſchätzen. Der Glaube iſt in ſich ſelbſt befangen. Der philoſophiſche, überhaupt wiſſenſchaftliche Dogmatiker beſchränkt ſich allerdings auch mit der Beſtimmtheit ſeines Syſtems. Aber die theoretiſche Beſchränktheit hat, ſo unfrei, ſo kurzſichtig und engherzig ſie auch iſt, doch noch einen freieren Charakter, weil an und für ſich das Gebiet der Theorie ein freies iſt, wo hier die Sache nur, der Grund, die Vernunft entſcheidet. Aber der Glaube macht weſentlich ſeine Sache zu einer Gewiſſensſache und einer Sache des Intereſſes, des Glückſeligkeitstriebes, denn ſein Object iſt ſelbſt ein beſonderes, perſönliches, auf Anerkennung dringendes und von dieſer Anerkennung die Seligkeit abhängig machendes Weſen.

Der Glaube gibt dem Menſchen ein beſonderes Ehr- und Selbſtgefühl. Der Gläubige findet ſich ausgezeichnet vor andern Menſchen, erhoben über den natürlichen Menſchen; er weiß ſich als eine Perſon von Diſtinction im Beſitze beſonderer Rechte. Die Gläubigen ſind Ariſtokraten, die Ungläubigen Plebejer. Gott iſt dieſer perſonificirte Unterſchied und Vorzug des Gläubigen vor dem Ungläubigen*). Aber weil der Glaube das eigne Weſen als ein andres Weſen vorſtellt, ſo ſchiebt der Gläubige ſeine Ehre nicht unmittelbar in ſich, ſondern in dieſe andere Perſon.

*) Celſus macht den Chriſten den Vorwurf, daß ſie ſich rühmten: **Est Deus et post illum nos.** (Origenes adv. Cels. ed. Hoeschelius. Aug. Vind. 1605. p. 182.)

Das Bewußtſein ſeines Vorzugs iſt das Bewußtſein dieſer Perſon, das Gefühl ſeiner ſelbſt hat er in dieſer andern Perſönlichkeit*). Wie der Diener in der Würde ſeines Herrn ſich ſelbſt fühlt, ja ſich mehr zu ſein dünkt, als ein freier ſelbſtſtändiger Mann von niedrigerem Stande als ſein Herr, ſo auch der Gläubige**). Er ſpricht ſich alle Verdienſte ab, um blos ſeinem Herrn die Ehre des Verdienſtes zu laſſen, aber nur weil dieſes Verdienſt ihm ſelbſt zu gute kommt, weil er in der Ehre des Herrn ſein eignes Ehrgefühl befriedigt. Der Glaube iſt hochmüthig, aber er unterſcheidet ſich von dem natürlichen Hochmuth dadurch, daß er das Gefühl ſeines Vorzugs, ſeinen Stolz in eine andere Perſon überträgt, die ihn bevorzugt, eine andere Perſon, die aber ſein eignes geborgnes Selbſt, ſein perſonificirter und befriedigter Glückſeligkeitstrieb iſt, denn dieſe Perſönlichkeit hat keine andern Beſtimmungen, als die, daß ſie der Wohlthäter, der Erlöſer, der Heiland iſt, alſo Beſtimmungen, in denen der Gläubige ſich nur auf ſich, auf ſein eignes ewiges Heil bezieht. Kurz, wir haben hier das charakteriſtiſche Princip der Religion, daß ſie das natürliche Activum in ein Passivum verwandelt. Der Heide erhebt ſich, der Chriſt fühlt ſich erhoben. Der Chriſt verwandelt in eine Sache des Gefühls, der Receptivität, was dem Heiden eine Sache der Spontaneität iſt. Die Demuth des Gläubigen iſt ein umge-

*) Puer natus est nobis: non judaeis; nobis non manichaeis, nobis non marcionitis. Propheta dicit: Nobis h. e. credentibus, non incredulis. Ambrosius (de fide ad Grat. l. III. c. 4.)

**) Ein ehemaliger Adjutant des ruſſiſchen Generals Münnich ſagte: „da ich ſein Adjutant war, fühlte ich mich größer als nun, wo ich commandire.“

Digitized by Google

kehrter Hochmuth — ein Hochmuth, der aber nicht den Schein der äußern Kennzeichen des Hochmuths hat. Er fühlt ſich ausgezeichnet; aber dieſe Auszeichnung iſt nicht Reſultat ſeiner Thätigkeit, ſondern Sache der Gnade; er iſt ausgezeichnet worden: er kann nichts dafür. Er macht ſich überhaupt nicht zum Zweck ſeiner eignen Thätigkeit, ſondern zum Zweck, zum Gegenſtand Gottes.

Der Glaube iſt weſentlich beſtimmter Glaube. Gott in dieſer Beſtimmtheit nur iſt der wahre Gott. Dieſer Jeſus iſt Chriſtus, der wahre, einzige Prophet, der eingeborne Sohn Gottes. Und dieſes Beſtimmte mußt Du glauben, wenn Du Deine Seligkeit nicht verſcherzen willſt. Der Glaube iſt gebieteriſch. Es iſt daher nothwendig, es liegt im Weſen des Glaubens, daß er als Dogma fixirt wird. Das Dogma ſpricht nur aus, was der Glaube urſprünglich ſchon auf der Zunge oder doch im Sinne hatte. Daß, wenn einmal auch nur ein Grunddogma fixirt iſt, ſich daran ſpeciellere Fragen anknüpfen, die dann wieder dogmatiſch entſchieden werden müſſen, daß ſich hieraus eine läſtige Vielheit von Dogmen ergibt, dieß iſt freilich eine Fatalität, hebt aber nicht die Nothwendigkeit auf, daß ſich der Glaube in Dogmen fixire, damit Jeder beſtimmt weiß, was er glauben ſoll und wie er ſeine Seligkeit ſich erwerben kann.

Was man heutiges Tages ſelbſt vom Standpunkt des gläubigen Chriſtenthums aus verwirft, bemitleidet als Verirrung, als Mißverſtand, oder gar belacht, das iſt lautere Folge des innern Weſens des Glaubens. Der Glaube iſt ſeiner Natur nach unfrei, befangen, denn es handelt ſich im Glauben wie um die eigne Seligkeit, ſo um die Ehre Gottes ſelbſt. Aber wie wir ängſtlich ſind, ob wir einem Höher-

Digitized by Google

ſtehenden die gebührende Ehre erweiſen, ſo auch der Glaube. Den Apoſtel Paulus erfüllt nichts als der Ruhm, die Ehre, das Verdienſt Chriſti. Dogmatiſche, ausſchließliche, ſcrupulöſe Beſtimmtheit liegt im Weſen des Glaubens. In Speiſen und andern dem Glauben indifferenten Dingen iſt der Glaube allerdings liberal, aber keineswegs in Bezug auf Glaubensgegenſtände. Wer nicht für Chriſtus, iſt wider Chriſtus; was nicht chriſtlich, iſt antichriſtlich. Aber was iſt chriſtlich? Dieſes muß abſolut beſtimmt, dieß kann nicht frei geſtellt werden. Iſt der Glaubensinhalt gar niedergelegt in Bücher, die von verſchiedenen Verfaſſern ſtammen, niedergelegt in der Form zufälliger, ſich widerſprechender gelegentlicher Aeußerungen, ſo iſt die dogmatiſche Begränzung und Beſtimmung ſelbſt eine äußerliche Nothwendigkeit. Nur der kirchlichen Dogmatik verdankt das Chriſtenthum ſeinen Fortbeſtand.

Es iſt nur die Charakterloſigkeit, der gläubige Unglaube der neuern Zeit, der ſich hinter die Bibel verſteckt und die bibliſchen Ausſprüche den dogmatiſchen Beſtimmungen entgegenſetzt, um durch die Willkühr der Exegeſe von den Schranken der Dogmatik ſich frei zu machen. Aber der Glaube iſt ſchon verſchwunden, gleichgültig geworden, wenn die Glaubensbeſtimmungen als Schranken empfunden werden. Es iſt nur die religiöſe Indifferenz unter dem Scheine der Religioſität, welche die ihrer Natur und ihrem Urſprung nach unbeſtimmte Bibel zum Maaß des Glaubens macht, und unter dem Vorwande, nur das Weſentliche zu glauben, nichts glaubt, was den Namen des Glaubens verdient, z. B. an die Stelle des beſtimmten charaktervollen Gottesſohnes der Kirche das vage, hohle Negativ eines ſündloſen Menſchen ſetzt,

eines Menſchen, der wie kein Andrer ſich den Namen des Gottesſohnes vindiciren dürfe. Daß es aber wirklich nur der religiöſe Indifferentismus iſt, der ſich hinter die Bibel verſteckt, dieß erhellt daraus, daß man ſelbſt Das, was in der Bibel ſteht, aber dem jetzigen Standpunkt der Bildung widerſpricht, als nicht obligirend betrachtet oder gar läugnet, ja ſogar Handlungen, die chriſtlich ſind, nothwendig aus dem Glauben folgen, wie die Abſonderung der Gläubigen von den Ungläubigen, jetzt als unchriſtliche bezeichnet.

Die Kirche hat mit vollem Rechte Anders- oder überhaupt Ungläubige*) verdammt, denn dieſes Verdammen liegt im Weſen des Glaubens. Der Glaube erſcheint zunächſt nur als unbefangne Abſonderung der Gläubigen von den Ungläubigen; aber dieſe Sonderung iſt eine höchſt kritiſche Scheidung. Der Gläubige hat Gott für ſich, der Ungläubige gegen ſich — nur als möglicher Gläubige hat er nicht Gott gegen ſich, aber als wirklicher Ungläubiger — darin liegt eben der Grund der Forderung, den Stand des Unglaubens zu verlaſſen. Was aber Gott gegen ſich hat, iſt nichtig, verſtoßen, verdammt. Denn was Gott gegen ſich hat, iſt ſelbſt wider Gott. Glauben iſt gleichbedeutend mit Gutſein, nicht glauben mit Böſeſein. Der Glaube, beſchränkt und befangen, ſchiebt Alles in die Geſinnung. Der Ungläubige iſt ihm aus Verſtocktheit, aus Bosheit ungläubig**), ein Feind Chriſti. Der Glaube aſſimilirt ſich da-

*) Dem Glauben, wo er noch Feuer im Leibe, Charakter hat, iſt immer der Andersgläubige gleich dem Ungläubigen, dem Atheiſten.

**) Schon im N. T. iſt mit dem Unglauben der Begriff des Ungehorſams verknüpft.

her nur die Gläubigen, aber die Ungläubigen verſtößt er. Er iſt gut gegen die Gläubigen, aber böſe gegen die Ungläubigen. Im Glauben liegt ein böſes Princip.

Es iſt nur der Egoismus, die Eitelkeit, die Selbſtgefälligkeit der Chriſten, daß ſie in andern Religionen die Splitter, aber nicht die Balken in ihrem eignen Glauben erblicken. Nur die Art der religiöſen Glaubensdifferenz iſt anders bei den Chriſten, als bei andern Völkern. Es ſind nur klimatiſche Unterſchiede oder die Unterſchiede der Volkstemperamente, die den Unterſchied begründen. Ein an ſich kriegeriſches oder überhaupt feurig ſinnliches Volk wird natürlich ſeinen religiöſen Unterſchied auch durch ſinnliche Thaten, durch Waffengewalt bethätigen. Aber die Natur des Glaubens als ſolchen iſt überall dieſelbe. Weſentlich verurtheilt, verdammt der Glaube. Allen Segen, alles Gute häuft er auf ſich, auf ſeinen Gott, wie der Liebhaber auf ſeine Geliebte, allen Fluch, alles Ungemach und Uebel wirft er auf den Unglauben. Geſegnet, gottwohlgefällig, ewiger Seligkeit theilhaftig iſt der Gläubige; verflucht, von Gott verſtoßen und vom Menſchen verworfen der Ungläubige; denn was Gott verwirft, darf der Menſch nicht annehmen, nicht ſchonen; dieß wäre eine Kritik des göttlichen Urtheils. Die Türken vertilgen die Ungläubigen mit Feuer und Schwert, die Chriſten mit den Flammen der Hölle. Aber die Flammen des Jenſeits ſchlagen auch ſchon in das Dießſeits herein, um die Nacht der ungläubigen Welt zu erleuchten. Wie der Gläubige ſchon hienieden die Freuden des Himmels anticipirt, ſo müſſen auch hier ſchon zum Vorgeſchmack der Hölle die Feuer des Höllenpfuhls lodern, wenigſtens in den Momenten der höchſten Glaubensbegeiſterung. Das Chriſtenthum ge-

bietet allerdings keine Ketzerverfolgungen, noch weniger Bekehrung mit Waffengewalt. Aber inſofern der Glaube verdammt, erzeugt es nothwendig feindſelige Geſinnungen, die Geſinnungen, aus welchen die Ketzerverfolgung entſpringt. Den Menſchen zu lieben, der nicht glaubt an Chriſtus, iſt eine Sünde gegen Chriſtus, heißt den Feind Chriſti lieben*). Was Gott, was Chriſtus nicht liebt, das darf der Menſch nicht lieben; ſeine Liebe wäre ein Widerſpruch gegen den göttlichen Willen, alſo Sünde. Gott liebt zwar alle Menſchen, aber nur wenn und weil ſie Chriſten ſind oder wenigſtens ſein können und ſein wollen. Chriſt ſein heißt von Gott geliebt ſein, nicht Chriſt ſein von Gott gehaßt werden, ein Gegenſtand des göttlichen Zorns ſein. Der Chriſt darf alſo nur den Chriſten lieben, den Andern nur als möglichen Chriſten; er darf nur lieben, was der Glaube heiligt, ſegnet. Der Glaube iſt die Taufe der Liebe. Die Liebe zum Menſchen als Menſchen iſt nur die natürliche. Die chriſtliche Liebe iſt die übernatürliche, verklärte, geheiligte Liebe; aber die chriſtliche liebt auch nur Chriſtliches. Der Satz: „liebet eure Feinde,“ bezieht ſich nur auf Privatfeindſchaften unter Chriſten, aber nicht auf die öffentlichen Feinde, die Feinde Gottes, die Feinde des Glaubens, die Ungläubigen. Wer den Menſchen liebt, der Chriſtus läugnet, Chriſtus nicht glaubt, verläugnet ſeinen Herrn und Gott: der Glaube hebt die naturgemäßen Bande der Menſchheit auf; er ſetzt an die Stelle der allgemeinen, natürlichen Einheit eine particuläre.

*) Si quis spiritum Dei habet, illius versiculi recordetur: Nonne qui oderunt te, Domine, oderam? (Psalt. 139, 21.) Bernhardus. Epist. (193) ad magist. Yvonem Cardin.

Wende man nicht dagegen ein, daß es in der Bibel heißt: „richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet,“ daß der Glaube alſo Gott wie das Gericht, ſo das Verdammungsurtheil überlaſſe. Auch dieſer und andere ähnliche Sprüche gelten nur im chriſtlichen Privatrecht, aber nicht im chriſtlichen Staatsrecht, gehören nur der Moral, nicht der Dogmatik an. Es iſt ſchon Glaubensindifferenz, ſolche moraliſche Ausſprüche auf das Gebiet der Dogmatik zu ziehen. Der Glaube gibt nicht Pardon. Er würde ſich ſelbſt aufgeben, wenn er milde von ſeinem Gegenſatz urtheilte. Die Unterſcheidung zwiſchen dem Ungläubigen und Menſchen iſt eine Frucht moderner Humanität. Dem Glauben geht der Menſch im Glauben auf; der weſentliche Unterſchied des Menſchen vom Thiere beruht für ihn nur auf dem religiöſen Glauben. Nur der Glaube begreift in ſich alle Tugenden, die den Menſchen gottwohlgefällig machen. Gott aber iſt das Maaß, ſein Wohlgefallen die höchſte Norm. Der Gläubige iſt alſo allein der legitime, normale Menſch, der Menſch wie er ſein ſoll, der Menſch, den Gott anerkennt. Wo die Unterſcheidung zwiſchen Menſch und Glaube gemacht wird, da hat ſich der Menſch ſchon vom Glauben abgetrennt; da gilt der Menſch ſchon für ſich ſelbſt, unabhängig vom Glauben. Der Glaube iſt daher nur dort ein wahrer, ungeheuchelter, wo die Glaubensdifferenz in aller Schärfe wirkt. Wird die Differenz des Glaubens abgeſtumpft, ſo wird natürlich auch der Glaube ſelbſt indifferent, charakterlos. Nur in an ſich indifferenten Dingen iſt der Glaube liberal. Der Liberalismus des Apoſtel Paulus hat zur Vorausſetzung die Annahme des Grundartikels des Glaubens. Wo Alles auf den Grundartikel des Glaubens an-

Digitized by Google

kommt, entſteht der Unterſchied zwiſchen Weſentlichem und Unweſentlichem. Im Gebiet des Unweſentlichen gibt es kein Geſetz, da ſeid ihr frei. Aber natürlich nur unter der Bedingung, daß ihr dem Glauben ſein Recht ungeſchmälert laßt, gewährt euch der Glaube Rechte, Freiheiten.

Es wäre daher ganz falſch, ſich ſo zu helfen, daß man ſagte, der Glaube überlaſſe das Gericht Gott. Er überläßt ihm nur das moraliſche Gericht, und nur das Gericht über den erheuchelten oder aufrichtigen Glauben der Chriſten. Welche zur Linken, welche zur Rechten Gottes ſtehen werden, das weiß der Glaube. Nur in Rückſicht der *Perſonen* weiß er es nicht; aber daß nur die Gläubigen überhaupt Erben des ewigen Reichs ſind, das iſt außer Zweifel. Aber auch davon abgeſehen: der zwiſchen den *Gläubigen* und *Ungläubigen unterſcheidende*, der verdammende und belohnende Gott iſt *nichts andres als der Glaube ſelbſt*. Was Gott *verdammt, verdammt der Glaube*, und umgekehrt. Der Glaube iſt ein ſein *Gegentheil* ſchonungslos verzehrendes Feuer*). *Dieſes Feuer des Glaubens als objectives Weſen* angeſchaut iſt der *Zorn* Gottes oder was eins iſt, die *Hölle*, denn die Hölle hat offenbar ihren Grund im Zorn Gottes. Aber dieſe Hölle hat der Glaube in ſich *ſelbſt*, in ſeinem Verdammungsurtheil. Die Flammen der Hölle ſind nur die Funken von dem vertilgenden, zornglühenden Blick, den der Glaube auf die Ungläubigen wirft.

Der Glaube iſt alſo *weſentlich parteiiſch*. Wer nicht *für* Chriſtus iſt, der iſt *wider* Chriſtus. Für mich; oder:

*) So verfluchte der Apoſtel Paulus „den Zauberer Elymas," weil er dem Glauben widerſtand, zur Blindheit. Apoſtelgeſch. 13, 8—11.

wider mich. Der Glaube kennt nur Feinde oder Freunde, keine Unparteilichkeit; er iſt nur für ſich eingenommen. Der Glaube iſt weſentlich intolerant — weſentlich, weil mit dem Glauben immer nothwendig der Wahn verbunden iſt, daß ſeine Sache die Sache Gottes ſei, ſeine Ehre die Ehre Gottes. Der Gott des Glaubens iſt an ſich nichts andres als das objective Weſen des Glaubens, der Glaube, der ſich Gegenſtand iſt. Es identificirt ſich daher auch im religiöſen Gemüthe und Bewußtſein die Sache des Glaubens mit der Sache Gottes. Gott ſelbſt iſt betheiligt; das Intereſſe der Gläubigen iſt das innerſte Intereſſe Gottes ſelbſt. „Wer Euch antaſtet, heißt es beim Propheten Sacharja, der taſtet ſeinen (des Herrn) Augapfel an*).“ Was den Glauben verletzt, verletzt Gott, was den Glauben negirt, negirt Gott ſelbſt.

Der Glaube kennt keinen andern Unterſchied als den zwiſchen Gottes- und Götzendienſt. Der Glaube allein gibt Gott die Ehre; der Unglaube entzieht Gott, was ihm gebührt. Der Unglaube iſt eine Injurie gegen Gott, ein Majeſtätsverbrechen. Die Heiden beten Dämone an; ihre Götter ſind Teufel. „Ich ſage, daß die Heiden, was ſie opfern, das opfern ſie den Teufeln und nicht Gott. Nun will ich nicht, daß ihr in der Teufel Gemeinſchaft ſein ſollt**). Der Teufel iſt aber die Negation Gottes; er haßt Gott, will, daß kein Gott ſei. So iſt der Glaube blind gegen das Gute und

*) Tenerrimam partem humani corporis nominavit, ut apertissime intelligeremus, eum (Deum) tam parva Sanctorum suorum contumelia laedi, quam parvi verberis tactu humani visus acies laeditur. Salvianus l. 8. de gubern. Dei.

**) I Korinther 10, 20.

Wahre, das auch dem Götzendienſt zu Grunde liegt; ſo erblickt er in Allem, was nicht ſeinem Gotte, d. i., ihm ſelbſt huldigt, Götzendienſt und im Götzendienſt nur Teufelswerk. Der Glaube muß daher auch der Geſinnung nach nur negativ ſein gegen dieſe Negation Gottes: er iſt alſo weſentlich intolerant gegen ſein Gegentheil, überhaupt gegen das, was nicht mit ihm ſtimmt. Seine Toleranz wäre Intoleranz gegen Gott, der das Recht zu unbedingter Alleinherrſchaft hat. Es ſoll nichts beſtehen, nichts exiſtiren, was nicht Gott, nicht den Glauben anerkennt. „Daß in dem Namen Jeſu ſich beugen ſollen alle derer Kniee, die im Himmel und auf Erden und unter der Sonne ſind, und alle Zungen bekennen ſollen, daß Jeſus Chriſtus der Herr ſei zur Ehre Gottes des Vaters *)." Darum poſtulirt der Glaube ein Jenſeits, eine Welt, wo der Glaube keinen Gegenſatz mehr hat oder dieſer Gegenſatz wenigſtens nur noch dazu exiſtirt, um das Selbſtgefühl des obſiegenden Glaubens zu verherrlichen. Die Hölle verſüßt die Freuden der ſeligen Gläubigen. „Hervortreten werden ſie, die Auserwählten, um zu ſchauen die Qualen der Gottloſen, und bei dieſem Anblick werden ſie nicht von Schmerz ergriffen; im Gegentheil, indem ſie die unausſprechlichen Leiden der Gottloſen ſehen, danken ſie freudetrunken Gott für ihre Errettung **)."

**) Philipper 2, 10. 11. In morte pagani Christianus gloriatur, quia Christus glorificatur. Divus Bernardus. Sermo exhort. ad Milites Templi.

**) Petrus L. l. IV. dist. 50, c. 4. Dieſer Satz iſt aber keineswegs ein Ausſpruch des Petrus L. ſelbſt. Petrus L. iſt viel zu beſcheiden, ſchüchtern und abhängig von den Autoritäten des Chriſtenthums, als daß er ſo eine Behauptung auf ſeine eigne Fauſt hin wagte. Nein! Dieſer Satz iſt ein allgemeiner Ausſpruch, ein charakteriſtiſcher Ausdruck der chriſtli-

Digitized by Google

Der Glaube iſt das Gegentheil der Liebe. Die Liebe erkennt auch in der Sünde noch die Tugend, im Irrthum die Wahrheit. Nur ſeit der Zeit, wo an die Stelle der Macht des Glaubens die Macht der naturwahren Einheit der Menſchheit, die Macht der Vernunft, der Humanität getreten, erblickt man auch im Polytheismus, im Götzendienſt überhaupt Wahrheit oder ſucht man wenigſtens durch poſitive Gründe zu erklären, was der in ſich ſelbſt befangene Glaube nur aus dem Teufel ableitet. Darum iſt die Liebe nur identiſch mit der Vernunft, aber nicht mit dem Glauben. Denn wie die Vernunft, ſo iſt die Liebe freier, univerſeller, der Glaube aber engherziger, beſchränkter Natur. Nur wo Vernunft, da herrſcht allgemeine Liebe. Die Vernunft iſt ſelbſt nichts andres als die univerſale Liebe. Der Glaube hat die Hölle erfunden, nicht die Liebe, nicht die Vernunft. Der Liebe iſt die Hölle ein Greuel, der Vernunft ein Unſinn. Es wäre erbärmlich, in der Hölle nur eine Verirrung des Glaubens, einen falſchen Glauben erblicken zu wollen. Die Hölle ſteht auch ſchon in der Bibel. Der Glaube iſt überhaupt überall ſich ſelbſt gleich, wenigſtens der poſitiv religiöſe Glaube, der Glaube in dem Sinne, in welchem er hier genommen wird und genommen werden muß, wenn man nicht die Elemente der Vernunft, der Bildung mit dem Glauben vermiſchen will — eine Vermi-

---

chen, der gläubigen Liebe. — Die Lehre einiger Kirchenväter, wie z. B. des Origenes, des Gregors von Nyſſa, daß die Strafen der Verdammten einſt enden würden, ſtammt nicht aus der chriſtlichen oder kirchlichen Lehre, ſondern aus dem Platonismus. Ausdrücklich wurde daher auch die Lehre von der Endlichkeit der Höllenſtrafen nicht nur von der katholiſchen, ſondern auch proteſtantiſchen Kirche (Augsb. Confeſſ. Art. 17.) verworfen.

ſchung, in welcher freilich der Charakter des Glaubens unkenntlich wird.

Wenn alſo der Glaube nicht dem Chriſtenthum widerſpricht, ſo widerſprechen ihm auch nicht die Geſinnungen, die aus dem Glauben, nicht die Handlungen, die aus dieſen Geſinnungen ſich ergeben. Der Glaube verdammt: alle Handlungen, alle Geſinnungen, welche der Liebe, der Humanität, der Vernunft widerſprechen, entſprechen dem Glauben. Alle Greuel der chriſtlichen Religionsgeſchichte, von denen unſere Gläubigen ſagen, daß ſie nicht aus dem Chriſtenthum gekommen ſind, weil aus dem Glauben, aus dem Chriſtenthum entſprungen. Es iſt dieſes ihr Läugnen ſogar eine nothwendige Folge des Glaubens; denn der Glaube vindicirt ſich nur das Gute, alles Böſe aber ſchiebt er auf den Unglauben oder nicht rechten Glauben oder auf den Menſchen überhaupt. Aber gerade darin, daß der Glaube läugnet, daß das Böſe im Chriſtenthum ſeine Schuld ſei, haben wir den ſchlagenden Beweis, daß er wirklich der Urheber davon iſt, weil der Beweis von ſeiner Beſchränktheit, Parteilichkeit und Intoleranz, vermöge welcher er nur gut iſt gegen ſich, gegen ſeine Anhänger, aber böſe, ungerecht gegen alles Andere. Das Gute, was von Chriſten geſchehen, hat dem Glauben zufolge nicht der Menſch, ſondern der Chriſt, der Glaube; aber das Böſe der Chriſten hat nicht der Chriſt, ſondern der Menſch gethan. Die böſen Glaubenshandlungen der Chriſtenheit entſprechen alſo dem Weſen des Glaubens — des Glaubens, wie er ſich ſelbſt ſchon in der älteſten und heiligſten Urkunde des Chriſtenthums, der Bibel ausgeſprochen. „So Jemand euch Evangelium anders predigt, denn das ihr empfangen habt, der ſei

verflucht ἀνάθεμα ἔστω*)." Galater 1, 9. „Ziehet nicht am fremden Joche mit den Ungläubigen, denn was hat die Gerechtigkeit für Genieß mit der Ungerechtigkeit? Was hat das Licht für Gemeinſchaft mit der Finſterniß? Wie ſtimmet Chriſtus mit Belial? Oder was für ein Theil hat der Gläubige mit dem Ungläubigen? Was hat der Tempel Gottes für eine Gleiche mit den Götzen? Ihr aber ſeid der Tempel des lebendigen Gottes, wie denn Gott ſpricht: Ich will in ihnen wohnen und wandeln und will ihr Gott ſein und ſie ſollen mein Volk ſein. Darum gehet aus von ihnen, und ſondert euch ab, ſpricht der Herr und rühret kein Unreines an: ſo will ich euch annehmen." 2 Korinther 6, 14—17. „Wenn nun der Herr Jeſus wird geoffenbart werden vom Himmel ſammt den Engeln ſeiner Kraft und mit Feuerflammen, Rache zu geben über die, ſo Gott nicht erkennen und über die ſo nicht gehorſam ſind dem Evangelio unſers Herrn Jeſu Chriſti, welche werden Pein leiden, das ewige Verderben von dem Angeſicht des Herrn und von ſeiner herrlichen Macht, wenn er kommen wird, daß er herrlich erſcheine mit ſeinen Heiligen und wunderbar mit allen Gläubigen." 2 Theſſalonicher 1, 7—10. „Ohne Glauben iſt es unmöglich Gott gefallen." Hebräer 11, 6. „Alſo hat Gott die Welt geliebet, daß er ſeinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle die an ihn glauben, nicht verloren werden, ſondern das ewige Leben haben." Johannes 3, 16. „Ein jeglicher Geiſt, der da bekennet, daß Jeſus Chriſtus iſt in das Fleiſch gekommen, der iſt von Gott, und ein jeglicher Geiſt, der da nicht bekennet, daß

---

*) „Fugite, abhorrete hunc doctorem." Aber warum ſoll ich ihn fliehen? weil der Zorn, d. h. der Fluch Gottes auf ſeinem Haupte ruht.

Digitized by Google

Jeſus Chriſtus iſt in das Fleiſch gekommen, der iſt *nicht von Gott*. Und das iſt der Geiſt des *Widerchriſts*." 1 Johannes 4, 2. 3. „Wer iſt ein *Lügner*, ohne der da läugnet, daß Jeſus der Chriſt ſei. Das iſt der *Widerchriſt*, der den Vater und den Sohn läugnet." 1 Johannes 2, 22. „Wer übertritt und bleibet nicht in der Lehre Chriſti, der hat *keinen Gott*; wer in der Lehre Chriſti bleibet, der hat beide, den Vater und den Sohn. So Jemand zu Euch kommt und bringet dieſe Lehre nicht, den nehmet nicht zu Hauſe und grüßet ihn auch nicht. Denn wer ihn grüßet, macht ſich theilhaftig ſeiner böſen Werke." 2 Joh. 9—11. So ſpricht der Apoſtel der Liebe. Aber die Liebe, die er feiert, iſt nur die *chriſtliche Bruderliebe*. „Gott iſt der Heiland aller Menſchen, *ſonderlich* aber der Gläubigen." 1 Timoth. 4, 10. Ein verhängnißvolles Sonderlich! „Laſſet uns Gutes thun an Jedermann, *allermeiſt* aber an den *Glaubensgenoſſen*!" Galater 6, 10. Ein gleichfalls ſehr verhängnißvolles Allermeiſt! „Einen ketzeriſchen Menſchen meide, wenn er einmal und abermal ermahnet iſt, und wiſſe, daß ein ſolcher verkehrt iſt und ſündigt, als der ſich *ſelbſt verurtheilet hat**). Titus 3, 10. 11. „Wer an den Sohn glaubet, der hat das ewige Leben. Wer dem Sohne nicht glaubet, der wird das Leben nicht ſehen, ſondern der *Zorn* Gottes bleibet über ihm." Johannes 3, 36. „Und wer der Kleinen Einen ärgert, die an mich *glauben*, dem wäre

*) Nothwendig ergibt ſich hieraus eine Geſinnung, wie ſie z. B. *Cyprian* ausſpricht. Si vero ubique haeretici nihil aliud quam *adversarii et antichristi* nominantur, si *vitandi et perversi et a semet ipsis damnati* pronuntiantur; quale est ut videantur *damnandi a nobis non esse, quos constat apostolica contestatione a semet ipsis damnatos esse*. Epistol. 74. (Edit. Gersdorf.)

es beſſer, daß ihm ein Mühlſtein an ſeinen Hals gehänget würde und er in das Meer geworfen würde.“ Marcus 9, 42. Matthäi 18, 6. „Wer da glaubet und getauft wird, der wird ſelig werden, wer aber nicht glaubet, der wird verdammet werden.“ Marcus 16, 16. Der Unterſchied zwiſchen dem Glauben, wie er ſich in der Bibel bereits ausgeſprochen, und dem Glauben, wie er ſich in der ſpätern Zeit geltend gemacht, iſt nur der Unterſchied zwiſchen dem Keime und der Pflanze. Im Keime kann ich freilich nicht ſo deutlich ſehen, was in der reifen Pflanze mir in die Augen fällt. Und doch lag die Pflanze ſchon im Keime. Aber was in die Augen fällt, das natürlich wollen die Sophiſten nicht mehr anerkennen. Sie halten ſich nur an den Unterſchied zwiſchen der explicirten und implicirten Exiſtenz; die Identität ſchlagen ſie ſich aus dem Sinne.

Der Glaube geht nothwendig in Haß, der Haß in Verfolgung über, wo die Macht des Glaubens keinen Widerſtand findet, ſich nicht bricht an einer dem Glauben fremden Macht, an der Macht der Liebe, der Humanität, des Rechtsgefühls. Der Glaube für ſich ſelbſt erhebt ſich nothwendig über die Geſetze der natürlichen Moral. Die Glaubenslehre iſt die Lehre der Pflichten gegen Gott — die höchſte Pflicht der Glaube. So viel höher Gott als der Menſch, ſo viel höher ſtehen die Pflichten gegen Gott als gegen den Menſchen. Und nothwendig treten die Pflichten gegen Gott in Colliſion mit den gemein menſchlichen Pflichten. Gott wird nicht nur geglaubt, vorgeſtellt als das gemeinſame Weſen, der Vater der Menſchen, die Liebe — ſolcher Glaube iſt Glaube der Liebe — er wird auch vorgeſtellt als perſönliches Weſen, als Weſen für ſich. So gut ſich daher Gott als ein

Weſen für ſich vom Weſen des Menſchen abſondert, ſo gut ſondern ſich auch die Pflichten gegen Gott ab von den Pflichten gegen den Menſchen — ſeparirt ſich im Gemüthe der Glaube von der Moral, der Liebe*). Erwidere man nicht, daß der Glaube an Gott der Glaube an die Liebe, das Gute ſelbſt, der Glaube alſo ſchon ein Ausdruck des ſittlich guten Gemüths iſt. Im Begriffe der Perſönlichkeit verſchwinden die ethiſchen Beſtimmungen; ſie werden zur Nebenſache, zu bloßen Accidenzen. Die Hauptſache iſt das Subject, das göttliche Ich. Die Liebe zu Gott ſelbſt iſt, weil Liebe zu einem perſönlichen Weſen, keine moraliſche, ſondern perſönliche Liebe. Unzählige fromme Lieder athmen nur Liebe zum Herrn, aber in dieſer Liebe zeigt ſich kein Funke einer erhabnen ſittlichen Idee oder Geſinnung.

Der Glaube iſt ſich das Höchſte, weil ſein Object eine göttliche Perſönlichkeit. Er macht daher von ſich die ewige Seligkeit abhängig, nicht von der Erfüllung der gemeinen menſchlichen Pflichten. Was aber die ewige Seligkeit zur Folge hat, das beſtimmt ſich im Sinne des Menſchen noth-

*) Der Glaube iſt zwar nicht „ohne gute Werke," ja es iſt ſo unmöglich nach Luthers Ausſpruch, Werke vom Glauben zu ſcheiden, als unmöglich, Brennen und Leuchten vom Feuer zu ſcheiden. Aber gleichwohl — und das iſt die Hauptſache — gehören die guten Werke nicht in den Artikel von der Rechtfertigung vor Gott, d. h. man wird gerecht vor Gott und „ſelig ohne die Werke allein durch den Glauben." Der Glaube wird alſo doch ausdrücklich von den guten Werken unterſchieden: nur der Glaube gilt vor Gott, nicht das gute Werk; nur der Glaube urſachet die Seligkeit, nicht die Tugend; nur der Glaube hat alſo ſubſtanzielle, die Tugend nur accidentelle Bedeutung, d. h. nur der Glaube hat religiöſe Bedeutung, göttliche Autorität, nicht die Moral. — Bekanntlich behaupteten Einige ſogar, daß die guten Werke nicht nur nicht nöthig, ſondern auch ſogar „ſchädlich zur Seligkeit" ſeien. Ganz richtig.

wendig zur *Hauptſache*. Wie daher innerlich dem Glauben die Ethik ſubordinirt wird, ſo kann, ſo muß ſie auch äußerlich, praktiſch ihm untergeordnet, ja aufgeopfert werden. Es iſt nothwendig, daß es Handlungen gibt, in denen der Glaube im *Unterſchiede* oder vielmehr im *Widerſpruch* mit der *Moral* zur Erſcheinung kommt — Handlungen die *moraliſch ſchlecht*, aber dem *Glauben nach löblich* ſind, weil ſie nur das Beſte des Glaubens bezwecken. Alles Heil liegt am Glauben; Alles daher wieder an dem *Heil des Glaubens*. Iſt der Glaube gefährdet, ſo iſt die ewige Seligkeit und die Ehre Gottes gefährdet. Alles privilegirt daher der Glaube, wenn es nur die Beförderung des Glaubens zum Zwecke hat; denn er iſt ja, ſtreng genommen, das einzige ſubjective Gute im Menſchen, wie Gott ſelbſt das einzige gute und poſitive Weſen; das *erſte*, das *höchſte* Gebot daher: *Glaube!*

Eben deßwegen, weil kein natürlicher innerer Zuſammenhung zwiſchen dem Glauben und der moraliſchen Geſinnung ſtatt findet, es vielmehr im *Weſen des Glaubens an ſich* liegt, daß er *indifferent* iſt gegen die moraliſchen Pflichten*), daß er die *Liebe* des Menſchen der Ehre Gottes aufopfert, *eben deßwegen* wird gefordert, daß der Glaube gute Werke im Gefolge haben, daß er durch die Liebe ſich bethätigen ſoll.

*) „Placetta de Fide II. Il ne faut pas chercher dans la *nature de choses mêmes* la veritable cause de l'inseparabilité de la foi et de la pieté. Il faut, si je ne me trompe, la chercher uniquement dans la *volonté de Dieu*... Bene facit et nobiscum sentit, cum illam conjunctionem (d. h. der Sanctitas oder Virtus mit dem Glauben) a benefica Dei voluntate et dispositione repetit; nec id novum est ejus inventum, sed cum antiquioribus Theologis nostris commune" *J. A. Ernesti*. (Vindiciae arbitrii divini. Opusc. theol. p. 297.) Si quis dixerit ... qui *fidem sine charitate* habet, Christianum non esse, anathema sit. *Concil. Trid.*

Der gegen die Liebe indifferente oder liebloſe Glaube widerſpricht der Vernunft, dem moraliſchen Gefühl, dem natürlichen Rechtsſinn des Menſchen, als welchem ſich die Liebe unmittelbar als Geſetz und Wahrheit aufdringt. Der Glaube wird daher im Widerſpruch mit ſeinem Weſen an ſich durch die Moral beſchränkt. Ein Glaube, der nichts Gutes wirkt, ſich nicht durch die Liebe bethätigt, iſt kein wahrer, kein lebendiger. Aber dieſe Beſchränkung ſtammt nicht aus dem Glauben ſelbſt. Es iſt die vom Glauben unabhängige Macht der Liebe, die ihm Geſetze gibt; denn es wird hier die moraliſche Beſchaffenheit zum Kriterium der Aechtheit des Glaubens, die Wahrheit des Glaubens von der Wahrheit der Ethik abhängig gemacht — ein Verhältniß, das aber dem Glauben widerſpricht.

Wohl mag der Glaube den Menſchen ſelig machen; aber ſo viel iſt gewiß: er flößt ihm keine wirklich ſittlichen Geſinnungen ein. Beſſert er den Menſchen, hat er moraliſche Geſinnung zur Folge, ſo kommt das nur aus der innern, vom religiöſen Glauben unabhängigen Ueberzeugung von der unumſtößlichen Realität der Moral. Nur die Moral iſt es, die dem Gläubigen ins Gewiſſen ruft: Dein Glaube iſt nichts, wenn er Dich nicht gut macht, keineswegs aber der Glaube. Wohl kann, nicht iſt es zu läugnen, die Gewißheit ewiger Seligkeit, der Vergebung der Sünden, der Begnadigung und Erlöſung von allen Strafen, den Menſchen geneigt machen, Gutes zu thun. Der Menſch, der dieſes Glaubens iſt, hat Alles; er iſt ſelig; er wird gleichgültig gegen die Güter dieſer Welt; kein Neid, keine Habſucht, kein Ehrgeiz, kein ſinnliches Verlangen kann ihn feſſeln; alles Irdiſche ſchwindet im Hinblick auf die himmliſche Gnade und die ewige überirdiſche Se-

Digitized by Google

ligkeit. Aber die guten Werke kommen bei ihm nicht aus den Geſinnungen der Tugend ſelbſt. Nicht die Liebe ſelbſt, nicht der Gegenſtand der Liebe, der Menſch, die Baſis aller Moral, iſt die Triebfeder ſeiner guten Handlungen. Nein! er thut Gutes nicht um des Guten, nicht um des Menſchen, ſondern um Gottes willen — aus Dankbarkeit gegen Gott, der Alles für ihn gethan und für den er daher auch ſeinerſeits wieder Alles thun muß, was nur immer in ſeinem Vermögen ſteht. Er unterläßt die Sünde, weil ſie Gott, ſeinen Heiland, ſeinen Wohlthäter beleidigt*). Der Begriff der Tugend iſt hier der Begriff des vergeltenden Opfers. Gott hat ſich für den Menſchen geopfert; dafür muß ſich jetzt wieder der Menſch Gott opfern. Je größer das Opfer, deſto beſſer die Handlung. Je mehr etwas dem Menſchen, der Natur widerſpricht, je größer die Negation, deſto größer auch die Tugend. Dieſen nur negativen Begriff des Guten hat beſonders der Katholicismus verwirklicht und ausgebildet. Sein höchſter moraliſcher Begriff iſt der des Opfers — daher die hohe Bedeutung der Verneinung der Geſchlechtsliebe — der Castitas. Die Keuſchheit iſt die charakteriſtiſche Tugend des katholiſchen Glaubens — deßwegen, weil ſie keine Baſis in der Natur hat — die überſchwänglichſte, transcendenteſte, phantaſtiſchſte Tugend, die Tugend des ſupranaturaliſtiſchen Glaubens**) — dem

*) „Wie kann ich Dir dann Deine Liebesthaten im Werk erſtatten? doch iſt noch etwas, das Dir angenehme, wenn ich des Fleiſches Lüſte dämpf und zähme, daß ſie aufs neu mein Herz nicht entzünden mit neuen Sünden." „Will ſich die Sünde regen, ſo bin ich nicht verlegen, der Blick auf Jeſu Kreuze ertödtet ihre Reize." Geſangbuch der evangel. Brüdergemeinen.

**) Auch der Proteſtantismus anerkannte noch dieſe Tugend und ſetzte

Glauben die höchſte Tugend, aber an ſich keine Tugend. Der Glaube macht demnach zur Tugend, was an ſich, ſeinem Inhalt nach keine Tugend iſt; er hat alſo keinen Tugendſinn; er muß nothwendig die wahre Tugend herabſetzen, weil er eine bloße Scheintugend ſo erhöht, weil ihn kein andrer Begriff als der der Negation, des Widerſpruchs mit der Natur des Menſchen leitet.

Aber obgleich die der Liebe widerſprechenden Handlungen der chriſtlichen Religionsgeſchichte dem Chriſtenthum entſprechen, und daher die Gegner des Chriſtenthums recht haben, wenn ſie demſelben die Greuelthaten der Chriſten Schuld geben; ſo widerſprechen ſie doch auch zugleich wieder dem Chriſtenthum, weil das Chriſtenthum nicht nur eine Religion des Glaubens, ſondern auch der Liebe iſt, nicht nur zum Glauben, ſondern auch zur Liebe uns verpflichtet. Die Handlungen der Liebloſigkeit*), des Ketzerhaſſes entſprechen und widerſprechen zugleich dem Chriſtenthum? Wie iſt das möglich? Allerdings. Das Chriſtenthum ſanctionirt zugleich die Handlungen, die aus der Liebe, und die Handlungen, die aus dem Glauben

---

die Eheloſigkeit, als eine höhere Gabe, über die Ehe. Nur hat ſie für ihn keine praktiſche Bedeutung mehr, weil der natürliche Menſch zu ſchwach ſei für dieſe himmliſche Tugend, d. h. in Wahrheit, weil die chriſtliche Moral die ſchwache Seite des Proteſtantismus iſt, weil in ihm der natürliche Menſch den chriſtlichen, wenigſtens auf dem Gebiete der Moral, übermannt hatte. — Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die chriſtliche Keuſchheit eine ganz andere iſt als die heidniſche, etwa römiſche Pudicitia. Hier wurde z. B. das Weib beſchränkt, ut non solum virginitatem illibatam, sed etiam oscula ad virum sincera perferret. Val. Maximus l. VI. c. 1. §. 4.

*) Man entſchuldige durch den Gegenſatz dieſes matte Wort.

ohne Liebe kommen. Hätte das Chriſtenthum nur die Liebe zum Geſetze gemacht, ſo hätten die Anhänger deſſelben recht, man könnte ihm die Greuelthaten der chriſtlichen Religionsgeſchichte nicht als Schuld anrechnen; hätte es nur den Glauben zum Geſetz gemacht, ſo wären die Vorwürfe der Ungläubigen unbedingt, ohne Einſchränkung wahr. Das Chriſtenthum hat die Liebe nicht frei gegeben; ſich nicht zu der Höhe erhoben, die Liebe abſolut zu faſſen. Und es hat dieſe Freiheit nicht gehabt, nicht haben können, weil es Religion iſt — die Liebe daher der Herrſchaft des Glaubens unterworfen. Die Liebe iſt nur die exoteriſche, der Glaube die esoteriſche Lehre des Chriſtenthums — die Liebe nur die Moral, der Glaube aber die Religion der chriſtlichen Religion.

Gott iſt die Liebe. Dieſer Satz iſt der höchſte des Chriſtenthums. Aber der Widerſpruch des Glaubens und der Liebe iſt ſchon in dieſem Satze enthalten. Die Liebe iſt nur ein Prädicat, Gott das Subject. Was iſt aber dieſes Subject im Unterſchiede von der Liebe? Und ich muß doch nothwendig ſo fragen, ſo unterſcheiden. Die Nothwendigkeit der Unterſcheidung wäre nur aufgehoben, wenn es umgekehrt hieße: die Liebe iſt Gott, die Liebe das abſolute Weſen. So bekäme die Liebe die Stellung der Subſtanz. In dem Satze: „Gott iſt die Liebe“ iſt das Subject das Dunkel, hinter welches der Glaube ſich verſteckt; das Prädicat das Licht, das erſt das an ſich dunkle Subject erhellt. Im Prädicat bethätige ich die Liebe, im Subject den Glauben. Die Liebe füllt nicht allein meinen Geiſt aus: ich laſſe einen Platz für meine Liebloſigkeit offen, indem ich Gott als Subject denke im Unterſchied vom Prädi-

Digitized by Google

cat. Der Begriff eines perſönlichen, für ſich ſeienden Weſens iſt nichts weniger als identiſch mit dem Begriffe der Liebe; es iſt vielmehr auch Etwas außer und ohne die Liebe. Es iſt daher nothwendig, daß ich bald den Gedanken der Liebe verliere, bald wieder den Gedanken des Subjects, bald der Gottheit der Liebe die Perſönlichkeit Gottes, bald wieder der Perſönlichkeit Gottes die Liebe aufopfere. Die Geſchichte des Chriſtenthums hat dieſen Widerſpruch hinlänglich conſtatirt. Der Katholicismus beſonders feierte die Liebe als die weſentliche Gottheit ſo begeiſtert, daß ihm in dieſer Liebe ganz die Perſönlichkeit Gottes verſchwand. Aber zugleich opferte er wieder in einer und derſelben Seele der Majeſtät des Glaubens die Liebe auf. Der Glaube hält ſich an die Selbſtſtändigkeit Gottes; die Liebe hebt ſie auf. Gott iſt die Liebe, heißt: Gott iſt nichts für ſich; wer liebt, gibt ſeine egoiſtiſche Selbſtſtändigkeit auf; er macht, was er liebt, zum Unentbehrlichen, Weſentlichen ſeiner Exiſtenz. Der Begriff der Liebe iſt der der Identität. Aber zugleich taucht doch wieder, während ich in die Tiefe der Liebe das Selbſt verſenke, der Gedanke des Subjects auf und ſtört die Harmonie des göttlichen und menſchlichen Weſens, welche die Liebe geſtiftet. Der Glaube tritt mit ſeinen Prätenſionen auf und räumt der Liebe nur ſo viel ein, als überhaupt einem Prädicat im gewöhnlichen Sinne zukommt. Er läßt die Liebe ſich nicht frei entfalten; er macht ſie zu einem Abſtractum, ſich zum Concretum, zur Sache, zum Fundament. Die Liebe des Glaubens iſt nur eine rhetoriſche Figur, eine poetiſche Fiction des Glaubens — der betrunkne, der ſich ſelbſt betäubende Glaube. Kommt der Glaube wieder zu ſich, ſo iſt auch die Liebe dahin.

Nothwendig mußte ſich dieſer theoretiſche Widerſpruch auch praktiſch bethätigen. Nothwendig; denn die Liebe iſt im Chriſtenthum befleckt durch den Glauben, ſie iſt nicht frei, nicht wahrhaft erfaßt. Eine Liebe, die durch den Glauben beſchränkt, iſt eine unwahre Liebe*). Die Liebe kennt kein Geſetz, als ſich ſelbſt. Sie iſt göttlich durch ſich ſelbſt; ſie bedarf nicht der Weihe des Glaubens; ſie kann nur durch ſich ſelbſt begründet werden. Die Liebe, die durch den Glauben gebunden, iſt eine engherzige, falſche, dem Begriffe der Liebe, d. h. ſich ſelbſt widerſprechende Liebe, eine ſcheinheilige Liebe, denn ſie birgt den Haß des Glaubens in ſich; ſie iſt nur gut, ſo lange der Glaube nicht verletzt wird. In dieſem Widerſpruch mit ſich ſelbſt, verfällt ſie daher, um den Schein der Liebe zu behalten, auf die teufliſchſten Sophismen, wie Auguſtin in ſeiner Apologie der Ketzerverfolgungen. Die Liebe iſt beſchränkt durch den Glauben; ſie findet daher auch die Handlungen der Liebloſigkeit, die der Glaube geſtattet, nicht im Widerſpruch mit ſich; ſie legt die Handlungen des Haſſes, die um des Glaubens willen geſchehen, als Handlungen der Liebe aus. Und ſie verfällt nothwendig auf ſolche Widerſprüche, weil es ſchon an und für ſich ein Widerſpruch iſt, daß die Liebe durch den Glauben beſchränkt iſt. Duldet ſie einmal dieſe Schranke, ſo hat ſie ihr eignes Urtheil, ihr eingebornes Maaß und Kriterium, ihre Selbſtſtändigkeit aufgegeben; ſie iſt den Einflüſterungen des Glaubens widerſtandlos preis gegeben.

*) Die einzige dem Weſen der Liebe nicht widerſprechende Beſchränkung iſt die Selbſtbeſchränkung der Liebe durch die Vernunft, die Intel-

Digitized by Google

Hier haben wir wieder ein Exempel, daß Vieles, was nicht dem Buchſtaben nach in der Bibel ſteht, dem Princip nach doch in ihr liegt. Wir finden dieſelben Widerſprüche in der Bibel, die wir im Auguſtin, im Katholicismus überhaupt, finden, nur daß ſie hier beſtimmt ausgeſprochen werden, eine augenfällige, darum empörende Exiſtenz bekommen. Die Bibel verdammt durch den Glauben, begnadigt durch die Liebe. Aber ſie kennt nur eine auf den Glauben gegründete Liebe. Alſo auch hier ſchon eine Liebe, die verflucht, eine unzuverläſſige Liebe, eine Liebe, die mir keine Garantie gibt, daß ſie ſich nicht als Liebloſigkeit bewährt; denn anerkenne ich nicht die Glaubensartikel, ſo bin ich außer das Gebiet und Reich der Liebe gefallen, ein Gegenſtand des Fluchs, der Hölle, des Zornes Gottes, dem die Exiſtenz der Ungläubigen ein Aerger, ein Dorn im Auge iſt. Die chriſtliche Liebe hat nicht die Hölle überwunden, weil ſie nicht den Glauben überwunden. Die Liebe iſt an ſich ungläubig, der Glaube aber lieblos. Ungläubig aber iſt deßwegen die Liebe, weil ſie nichts Göttlicheres kennt als ſich ſelbſt, weil ſie nur an ſich ſelbſt, als die abſolute Wahrheit glaubt.

Die chriſtliche Liebe iſt ſchon dadurch eine beſondere, daß ſie chriſtliche iſt, ſich chriſtliche nennt. Aber Univerſalität liegt im Weſen der Liebe. So lange die chriſtliche Liebe die Chriſtlichkeit nicht aufgibt, nicht die Liebe ſchlechtweg zum oberſten Geſetze macht, ſo lange iſt ſie eine Liebe, die den Wahrheitsſinn beleidigt, denn die Liebe iſt es eben, die den Unterſchied zwiſchen Chriſtenthum und ſogenanntem Heiden-

---

ligenz. Liebe, die die Strenge, das Geſetz der Intelligenz verſchmäht, iſt theoretiſch eine falſche, praktiſch eine verderbliche Liebe.

thum aufhebt, — eine Liebe, die durch ihre Particularität mit dem Weſen der Liebe in Widerſpruch tritt, eine abnorme, liebloſe Liebe, die daher längſt auch mit Recht ein Gegenſtand der Ironie geworden iſt. Die wahre Liebe iſt ſich ſelbſt genug; ſie bedarf keiner beſondern Titel, keiner Autorität. Die Liebe iſt das univerſale Geſetz der Intelligenz und Natur — ſie iſt nichts andres als die Realiſation der Einheit der Gattung auf dem Wege der Geſinnung. Soll dieſe Liebe auf den Namen einer Perſon gegründet werden, ſo iſt dieß nicht möglich, als dadurch, daß mit dieſer Perſon ſuperſtitiöſe Begriffe verbunden werden, ſeien ſie nun religiöſer oder ſpeculativer Art. Aber mit der Superſtition iſt immer Particularismus, mit dem Particularismus Fanatismus verbunden. Die Liebe kann ſich nur gründen auf die Einheit der Gattung, der Intelligenz, auf die Natur der Menſchheit; nur dann iſt ſie eine gründliche, im Princip geſchützte, garantirte, freie Liebe, denn ſie ſtützt ſich auf den Urſprung der Liebe, aus dem ſelbſt die Liebe Chriſti ſtammte. Die Liebe Chriſti war ſelbſt eine abgeleitete Liebe. Er liebte uns nicht aus ſich, kraft eigner Vollmacht, ſondern kraft der Natur der Menſchheit. Stützt ſich die Liebe auf ſeine Perſon, ſo iſt dieſe Liebe eine beſondere, die nur ſo weit geht, als die Anerkennung dieſer Perſon geht, eine Liebe, die ſich nicht auf den eignen Grund und Boden der Liebe ſtützt. Sollen wir deßwegen uns lieben, weil Chriſtus uns geliebt? Solche Liebe wäre affectirte, nachgeäffte Liebe. Können wir nur wahrhaft lieben, wenn wir Chriſtus lieben? Aber iſt Chriſtus die Urſache der Liebe? Oder iſt er nicht vielmehr der Apoſtel der Liebe? nicht der Grund ſeiner Liebe die Einheit der Menſchennatur? Soll ich Chriſtus mehr lieben als die Menſchheit?

Digitized by Google

Aber ſolche Liebe, iſt ſie nicht eine chimäriſche Liebe? Kann ich über den Begriff der Gattung hinaus? Höheres lieben als die Menſchheit? Was Chriſtus adelte, war die Liebe; was er war, hat er von ihr nur zu Lehen bekommen; er war nicht Proprietär der Liebe, wie er dieß in allen ſuperſtitiöſen Vorſtellungen iſt. Der Begriff der Liebe iſt ein ſelbſtſtändiger Begriff, den ich nicht erſt aus dem Leben Chriſti abſtrahire; im Gegentheil ich anerkenne dieſes Leben nur, weil und wenn ich es übereinſtimmend finde mit dem Geſetze, dem Begriffe der Liebe.

Hiſtoriſch iſt dieß ſchon dadurch erwieſen, daß die Idee der Liebe keineswegs nur mit dem Chriſtenthum und durch daſſelbe in das Bewußtſein der Menſchheit erſt kam, keineswegs eine nur chriſtliche iſt. Sinnvoll gehen der Erſcheinung dieſer Idee die Greuel des römiſchen Reichs zur Seite. Das Reich der Politik, das die Menſchheit auf eine ihrem Begriffe widerſprechende Weiſe vereinte, mußte in ſich zerfallen. Die politiſche Einheit iſt eine gewaltſame. Roms Despotismus mußte ſich nach Innen wenden, ſich ſelbſt zerſtören. Aber eben durch dieſes Elend der Politik zog ſich der Menſch ganz aus der herzzerdrückenden Schlinge der Politik heraus. An die Stelle Roms trat der Begriff der Menſchheit, damit an die Stelle des Begriffs der Herrſchaft der Begriff der Liebe. Selbſt die Juden hatten in dem Humanitätsprincip der griechiſchen Bildung ihren gehäſſigen religiöſen Separatismus gemildert. Philo feiert die Liebe als die höchſte Tugend. Es lag im Begriffe der Menſchheit ſelbſt, daß die nationellen Differenzen gelöſt wurden. Der denkende Geiſt hatte ſchon frühe die civiliſtiſchen und politiſchen Trennungen des Menſchen vom Menſchen überwunden. Ariſtoteles unterſcheidet wohl den

Digitized by Google

Menſchen vom Sklaven und ſetzt den Sklaven als Menſchen auf gleichen Fuß mit dem Herrn, indem er ſelbſt Freundſchaft zwiſchen beiden ſchließt. Sklaven waren ſelbſt Philoſophen. Epiktet, der Sklave, war Stoiker; Antonin, der Kaiſer, war es auch. So einte die Philoſophie die Menſchen. Die Stoiker*) lehrten, der Menſch ſei nicht um ſeinetwillen, ſondern um der Andern willen, d. h. zur Liebe geboren — ein Ausſpruch, der unendlich mehr ſagt, als das rühmlichſt bekannte, die Feindesliebe gebietende Wort des Kaiſers Antonin. Das praktiſche Princip der Stoiker iſt inſofern das Princip der Liebe. Die Welt iſt ihnen eine gemeinſame Stadt, die Menſchen Mitbürger. Seneca namentlich feiert in den erhabenſten Ausſprüchen die Liebe, die Clementia, die Humanität beſonders gegen die Sklaven. So war der politiſche Rigorismus, die patriotiſche Engherzigkeit und Bornirtheit verſchwunden.

Eine beſondere Erſcheinung dieſer menſchheitlichen Beſtrebungen — die volksthümliche, populäre, darum religiöſe Erſcheinung dieſes neuen Princips war das Chriſtenthum. Was anderwärts auf dem Wege der Bildung ſich geltend machte, das ſprach ſich hier als religiöſes Gemüth, als Glaubensſache aus. Darum machte das Chriſtenthum ſelbſt wieder eine allgemeine Einheit zu einer beſondern, die Liebe zur Sache des Glaubens, aber ſetzte ſie eben dadurch in Widerſpruch mit der allgemeinen Liebe. Die Einheit wurde nicht bis auf ihren Urſprung zurückgeführt. Die Nationaldifferenzen verſchwanden; dafür tritt aber jetzt die Glaubensdifferenz, der Gegenſatz von Chriſtlich und Unchriſtlich, hef-

*) Auch die Peripatetiker; aber ſie gründeten die Liebe, auch die gegen alle Menſchen, nicht auf ein beſonderes, religiöſes, ſondern ein natürliches Princip.

Digitized by Google

tiger als ein nationeller Gegenſatz, häßlicher auch, in der Geſchichte auf.

Alle auf eine particuläre Erſcheinung gegründete Liebe widerſpricht, wie geſagt, dem Weſen der Liebe, als welche keine Schranken duldet, jede Particularität überwindet. Wir ſollen den Menſchen um des Menſchen willen lieben. Der Menſch iſt dadurch Gegenſtand der Liebe, daß er Selbſtzweck, daß er ein vernunft- und liebefähiges Weſen iſt. Dieß iſt das Geſetz der Gattung, das Geſetz der Intelligenz. Die Liebe ſoll eine unmittelbare Liebe ſein, ja ſie iſt nur, als unmittelbare, Liebe. Schiebe ich aber zwiſchen den Andern und mich, der ich eben in der Liebe die Gattung realiſire, die Vorſtellung einer Individualität ein, in welcher die Gattung ſchon realiſirt ſein ſoll, ſo hebe ich das Weſen der Liebe auf, ſtöre die Einheit durch die Vorſtellung eines Dritten außer uns; denn der Andere iſt mir dann nur um der Aehnlichkeit oder Gemeinſchaft willen, die er mit dieſem Urbild hat, nicht um ſeinetwillen, d. h. um ſeines Weſens willen Gegenſtand der Liebe. Es kommen hier alle Widerſprüche wieder zum Vorſchein, die wir in der Perſönlichkeit Gottes haben, wo der Begriff der Perſönlichkeit nothwendig für ſich ſelbſt, ohne die Qualität, welche ſie zu einer liebens- und verehrungswürdigen Perſönlichkeit macht, im Bewußtſein und Gemüth ſich befeſtigt. Die Liebe iſt die ſubjective Realität der Gattung, wie die Vernunft die objective Realität derſelben. In der Liebe, in der Vernunft verſchwindet das Bedürfniß einer Mittelsperſon. Chriſtus iſt ſelbſt nichts als ein Bild, unter welchem ſich dem Volksbewußtſein die Einheit der Gattung aufdrang und darſtellte. Chriſtus liebte die Menſchen: er wollte ſie alle ohne Unterſchied des Geſchlechts, Al-

ters, Standes, der Nationalität beglücken, vereinen. Christus iſt die Liebe der Menſchheit zu ſich ſelbſt als ein Bild — der entwickelten Natur der Religion zufolge — oder als eine Perſon — eine Perſon, die aber nur die Bedeutung eines Bildes hat, nur eine ideale iſt. Darum wird als Kennzeichen der Jünger die Liebe ausgeſprochen. Die Liebe iſt aber, wie geſagt, nichts andres als die Bethätigung, die Realiſation der Einheit der Gattung durch die Geſinnung. Die Gattung iſt kein Abſtractum; ſie exiſtirt im Gefühle, in der Geſinnung, in der Energie der Liebe. Die Gattung iſt es, die mir Liebe einflößt. Ein liebevolles Herz iſt das Herz der Gattung. Alſo iſt Christus als das Bewußtſein der Liebe das Bewußtſein der Gattung. Alle ſollen wir eins in Chriſtus ſein. Chriſtus iſt das Bewußtſein unſrer Identität. Wer alſo den Menſchen um des Menſchen willen liebt, wer ſich zur Liebe der Gattung erhebt, zur univerſalen, dem Weſen der Gattung adäquaten Liebe*), der iſt Chriſt, der iſt Chriſtus ſelbſt. Er thut, was Chriſtus that, was Chriſtus zu Chriſtus machte. Wo alſo das Bewußtſein der Gattung als Gattung entſteht, da verſchwindet Chriſtus, ohne daß ſein wahres Weſen vergeht; denn Er war ja der Stellvertreter des Bewußtſeins der Gattung, das Bild, unter welchem die Gattung dem Volke das Bewußtſein der Gattung als das Geſetz ſeines Lebens beibrachte.

*) Die handelnde Liebe iſt und muß natürlich immer eine beſondere, beſchränkte, d. h. auf das Nächſte gerichtete ſein. Aber ſie iſt doch ihrer Natur nach eine univerſale, indem ſie den Menſchen um des Menſchen willen, den Menſchen im Namen der Gattung liebt. Die chriſtliche Liebe dagegen iſt ihrer Natur nach excluſiv.

Digitized by Google

Schlußanwendung.

In dem entwickelten Widerſpruch zwiſchen Glaube und Liebe haben wir den praktiſchen, handgreiflichen Nöthigungsgrund, über das Chriſtenthum, über das eigenthümliche Weſen der Religion überhaupt uns zu erheben. Wir haben bewieſen, daß der *Inhalt* und *Gegenſtand* der Religion ein durchaus *menſchlicher* iſt, und zwar menſchlicher in dem doppelten Sinne dieſes Wortes, in welchem es eben ſowohl etwas Poſitives, als Negatives bedeutet, daß die Religion nicht nur die Mächte des menſchlichen Weſens, ſondern ſelbſt auch die Schwachheiten, die ſubjectivſten Wünſche des menſchlichen Herzens, wie z. B. in den Wundern, unbedingt bejaht — bewieſen, daß auch die *göttliche Weisheit* menſch*liche Weisheit*, daß das *Geheimniß der Theologie* die *Anthropologie*, des abſoluten Geiſtes der ſogenannte endliche ſubjective Geiſt iſt. Aber die Religion hat nicht das Bewußtſein von der Menſchlichkeit ihres Inhalts; ſie ſetzt ſich vielmehr dem Menſchlichen entgegen, oder wenigſtens ſie *geſteht nicht ein*, daß ihr Inhalt menſchlicher iſt. Der nothwendige Wendepunkt der Geſchichte iſt daher dieſes *offne Bekenntniß und Eingeſtändniß*, daß das Bewußtſein Gottes nichts andres iſt als das Bewußtſein der Gattung, daß der Menſch ſich nur über die Schranken ſeiner Individualität erheben kann und ſoll, aber nicht über die Geſetze, die *poſitiven Weſensbeſtimmungen ſeiner Gattung*, daß der Menſch kein andres Weſen als *abſolutes Weſen* denken, ahnden, vorſtellen, fühlen, glauben, wollen, lieben und verehren kann als *das Weſen der menſchlichen Natur**).

*) Mit Einſchluß der *Natur*, denn wie der Menſch *zum* Weſen der Natur — dieß gilt gegen den gemeinen *Materialismus* —

Unſer Verhältniß zur Religion iſt daher kein nur negatives, ſondern ein kritiſches; wir ſcheiden nur das Wahre vom Falſchen — obgleich allerdings die von der Falſchheit ausgeſchiedene Wahrheit immer eine neue, von der alten weſentlich unterſchiedne Wahrheit iſt. Die Religion iſt das erſte Selbſtbewußtſein des Menſchen. Heilig ſind die Religionen eben weil ſie die Ueberlieferungen des erſten Bewußtſeins ſind. Aber was der Religion das Erſte iſt, Gott, das iſt an ſich, der Wahrheit nach das Zweite, denn er iſt nur das ſich gegenſtändliche Weſen des Menſchen und was ihr das Zweite iſt, der Menſch, das muß daher als das Erſte geſetzt und ausgeſprochen werden. Die Liebe zum Menſchen darf keine abgeleitete ſein; ſie muß zur urſprünglichen werden. Dann allein wird die Liebe eine wahre, heilige, zuverläſſige Macht. Hinter die religiöſe Liebe kann ſich, wie bewieſen, auch der Haß ſicher verbergen. Iſt das Weſen des Menſchen das höchſte Weſen des Menſchen, ſo muß auch praktiſch das höchſte und erſte Geſetz die Liebe des Menſchen zum Menſchen ſein. **Homo homini Deus est** — dieß iſt der oberſte praktiſche Grundſatz — dieß der Wendepunkt der Weltgeſchichte. Die Verhältniſſe des Kindes zu den Eltern, des Gatten zum Gatten, des Bruders zum Bruder, des Freundes zum Freunde, überhaupt des Menſchen zum Menſchen, kurz, die moraliſchen Verhältniſſe ſind **per se** wahrhaft religiöſe Verhältniſſe. Das Leben iſt

ſo gehört auch die Natur zum Weſen des Menſchen — dieß gilt gegen den ſubjectiven Idealismus, der auch das Geheimniß unſrer „abſoluten" Philoſophie, wenigſtens in Beziehung auf die Natur iſt. Nur durch die Verbindung des Menſchen mit der Natur können wir den ſupranaturaliſtiſchen Egoismus des Chriſtenthums überwinden.

Digitized by Google

überhaupt in ſeinen weſentlichen, ſubſtanziellen Verhält-niſſen durchaus göttlicher Natur. Seine religiöſe Weihe empfängt es nicht erſt durch den Segen des Prieſters. Die Religion will durch ihre an ſich äußerliche Zuthat einen Gegenſtand heiligen; ſie ſpricht dadurch ſich allein als die heilige Macht aus; ſie kennt außer ſich nur irdiſche, ungöttliche Verhältniſſe; darum eben tritt ſie hinzu, um ſie erſt zu heiligen, zu weihen.

Aber die Ehe — natürlich als freier Bund der Liebe — iſt durch ſich ſelbſt, durch die Natur der Verbindung, die hier geſchloſſen wird, heilig. Nur die Ehe iſt eine religiöſe, die eine wahre iſt, die dem Weſen der Ehe, der Liebe entſpricht. Und ſo iſt es mit allen ſittlichen Verhältniſſen. Sie ſind nur da moraliſche, ſie werden nur da mit ſittlichem Sinne gepflogen, wo ſie durch ſich ſelbſt als religiöſe gelten. Wahrhafte Freundſchaft iſt nur da, wo die Gränzen der Freundſchaft mit religiöſer Gewiſſenhaftigkeit bewahrt werden, mit derſelben Gewiſſenhaftigkeit, mit welcher der Gläubige die Dignität ſeines Gottes wahrt. Heilig iſt und ſei Dir die Freundſchaft, heilig das Eigenthum, heilig die Ehe, heilig das Wohl jedes Menſchen, aber heilig an und für ſich ſelbſt.

Im Chriſtenthum werden die moraliſchen Geſetze als Gebote Gottes gefaßt; es wird die Moralität ſelbſt zum Kriterium der Religioſität gemacht; aber die Ethik hat dennoch untergeordnete Bedeutung, hat nicht für ſich ſelbſt die Bedeutung der Religion. Dieſe fällt nur in den Glauben. Ueber der Moral ſchwebt Gott als ein vom Menſchen unterſchiedenes Weſen, dem das Beſte angehört, während dem Menſchen nur der Abfall zukommt. Alle Geſinnungen, die dem Leben, dem Menſchen zugewendet werden ſollen, alle ſeine beſten Kräfte

Digitized by Google

vergeudet der Menſch an das bedürfnißloſe Weſen. Die wirkliche Urſache wird zum ſelbſtloſen Mittel, eine nur vorgeſtellte imaginäre Urſache zur wahren, wirklichen Urſache. Der Menſch dankt Gott für die Wohlthaten, die ihm der Andere ſelbſt mit Opfern dargebracht. Der Dank, den er ſeinem Wohlthäter ausſpricht, iſt nur ein ſcheinbarer, er gilt nicht ihm, ſondern Gott. Er iſt dankbar gegen Gott, aber undankbar gegen den Menſchen. So geht die ſittliche Geſinnung in der Religion unter! So opfert der Menſch den Menſchen Gott auf! Die blutigen Menſchenopfer ſind in der That nur rohſinnliche Ausdrücke von den Geheimniſſen der Religion. Wo blutige Menſchenopfer Gott dargebracht werden, da gelten dieſe Opfer für die höchſten, das ſinnliche Leben für das höchſte Gut. Deßwegen opfert man das Leben Gott auf, und zwar in außerordentlichen Fällen; man glaubt damit ihm die größte Ehre zu erweiſen. Wenn das Chriſtenthum nicht mehr, wenigſtens in unſrer Zeit, blutige Opfer ſeinem Gott darbringt, ſo kommt das nur daher, daß das ſinnliche Leben nicht mehr für das höchſte Gut gilt. Man opfert dafür Gott die Seele, die Geſinnung, weil dieſe für höher gilt. Aber das Gemeinſame iſt, daß der Menſch in der Religion eine Verbindlichkeit gegen den Menſchen — wie die, das Leben des Andern zu reſpectiren, dankbar zu ſein — einer religiöſen Verbindlichkeit, das Verhältniß zum Menſchen dem Verhältniß zu Gott aufopfert. Die Chriſten haben durch den Begriff der Bedürfnißloſigkeit Gottes, die nur ein Gegenſtand der reinen Anbetung ſei, allerdings viele wüſte Vorſtellungen beſeitigt. Aber dieſe Bedürfnißloſigkeit iſt nur ein metaphyſiſcher Begriff, der keineswegs die **differentia specifica** der Religion begründet. Das Bedürfniß der Anbetung nur auf eine Seite, auf

Digitized by Google

die ſubjective verlegt, läßt wie jede Einſeitigkeit, das religiöſe Gemüth kalt; es muß alſo, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten, doch der That nach eine dem ſubjectiven Bedürfniß entſprechende Beſtimmung in Gott geſetzt werden, um Gegenſeitigkeit herzuſtellen. Alle poſitiven Beſtimmungen der Religion beruhen auf Gegenſeitigkeit*). Der religiöſe Menſch denkt an Gott, weil Gott an ihn denkt, er liebt Gott, weil Gott ihn zuerſt geliebt hat u. ſ. w. Gott iſt eiferſüchtig auf den Menſchen — die Religion eiferſüchtig auf die Moral**); ſie ſaugt ihr die beſten Kräfte aus; ſie gibt dem Menſchen, was des Menſchen iſt, aber Gott, was Gottes iſt. Und Gottes iſt die wahre, ſeelenvolle Geſinnung, das Herz.

Wenn wir in Zeiten, wo die Religion heilig war, die Ehe, das Eigenthum, die Staatsgeſetze reſpectirt finden, ſo

*) „Wer mich ehrt, den will ich auch ehren, wer aber mich verachtet, der ſoll wieder verachtet werden." I. Samuel. 2, 30. Jam se o bone pater, vermis vilissimus et odio dignissimus sempiterno, tamen confidit amari, quoniam se sentit amare, imo quía se amari praesentit, non redamare confunditur ... Nemo itaque se amari diffidat, qui jam amat. Bernardus Ad Thomam. (Epist. 107). Ein ſehr ſchöner und wichtiger Ausſpruch. Wenn ich nicht für Gott bin, iſt Gott nicht für mich; wenn ich nicht liebe, bin ich nicht geliebt. Das Paſſivum iſt das ſeiner ſelbſt gewiſſe Activum, das Object das ſeiner ſelbſt gewiſſe Subject. Lieben heißt Menſch ſein, Geliebtwerden heißt Gott ſein. Ich bin geliebt, ſagt Gott, ich liebe, der Menſch. Erſt ſpäter kehrt ſich dieß um und verwandelt ſich das Paſſivum in das Activum und umgekehrt.

**) „Der Herr ſprach zu Gideon: des Volks iſt zu viel, das mit dir iſt, daß ich ſollte Midian in ihre Hände geben; Iſrael möchte ſich rühmen wider mich und ſagen: Meine Hand hat mich erlöſet" d. h. ne Israel sibi tribuat, quae mihi debentur. Richter 7, 2. „So ſpricht der Herr: Verflucht iſt der Mann, der ſich auf Menſchen verläßt. Geſegnet aber iſt der Mann, der ſich auf den Herrn verläßt und der Herr ſeine Zuverſicht iſt." Jeremia 17, 5. 7.

Digitized by Google

hat dieß nicht in der Religion ſeinen Grund, ſondern in dem urſprünglich, natürlich ſittlichen und rechtlichen Bewußtſein, dem die rechtlichen Verhältniſſe als ſolche für heilig gelten. Wem das Recht nicht durch ſich ſelbſt heilig iſt, dem wird es nun und nimmermehr durch die Religion heilig. Das Eigenthum iſt nicht dadurch heilig geworden, daß es als ein göttliches Inſtitut vorgeſtellt wurde, ſondern weil es durch ſich ſelbſt, für ſich ſelbſt für heilig galt, wurde es als ein göttliches Inſtitut betrachtet. Die Liebe iſt nicht dadurch heilig, daß ſie ein Prädicat Gottes, ſondern ſie iſt ein Prädicat Gottes, weil ſie durch und für ſich ſelbſt göttlich iſt. Die Heiden verehren nicht das Licht, nicht die Quelle, weil ſie eine Gabe Gottes iſt, ſondern weil ſie ſich durch ſich ſelbſt dem Menſchen als etwas Wohlthätiges erweiſt, weil ſie den Leidenden erquickt; ob dieſer trefflichen Qualität erweiſen ſie ihr göttliche Ehre. Der Unterſchied aber zwiſchen den Heiden und Chriſten iſt nur, daß dieſe moraliſche oder geiſtige, jene natürliche Gegenſtände anbeteten.

Wo die Moral auf die Theologie, das Recht auf göttliche Einſetzung gegründet wird, da kann man die unmoraliſchſten, unrechtlichſten, ſchändlichſten Dinge rechtfertigen und begründen. Ich kann die Moral durch die Theologie nur begründen, wenn ich ſelbſt ſchon durch die Moral das göttliche Weſen beſtimme. Widrigenfalls habe ich kein Kriterium des Moraliſchen und Unmoraliſchen, ſondern eine unmoraliſche, willkührliche Baſis, woraus ich alles Mögliche ableiten kann. Ich muß alſo die Moral, wenn ich ſie durch Gott begründen will, ſchon in Gott ſetzen, d. h. ich kann die Moral, das Recht, kurz alle ſubſtanziellen Verhältniſſe nur durch ſich ſelbſt begründen, und begründe ſie nur

wahrhaft, ſo wie es die Wahrheit gebietet, wenn ich ſie durch ſich ſelbſt begründe. Etwas in Gott ſetzen oder aus Gott ableiten, das heißt nichts weiter als etwas der prüfenden Vernunft entziehen, ohne Rechenſchaft abzulegen, als etwas Unbezweifelbares, Unverletzliches, Heiliges hinſtellen. Selbſtverblendung, wo nicht ſelbſt böſe, hinterliſtige Abſicht, liegt darum allen Begründungen der Moral, des Rechts durch die Theologie zu Grunde. Wo es Ernſt mit dem Recht iſt, bedürfen wir keiner Anfeuerung und Unterſtützung von Oben her. Wir brauchen keine chriſtlichen Könige; wir brauchen nur Könige, die Könige ſind, groß geſinnt, gerecht und weiſe*). Das Richtige, Wahre, Gute hat überall ſeinen Heiligungsgrund in ſich ſelbſt, in ſeiner Qualität. Wo es Ernſt mit der Ethik iſt, da gilt ſie eben an und für ſich ſelbſt für eine göttliche Macht. Für das Volk mag ſich allerdings der Beſtand der ethiſchen und rechtlichen Verhältniſſe an den Beſtand der poſitiven Religion knüpfen, aber nur dann, wann die religiöſen Beſtimmungen, die Beſtimmungen Gottes ſelbſt ſittliche Beſtimmungen ſind. So kommen wir immer wieder auf die Begründung des Rechts, der Ethik durch ſich ſelbſt. Hat die Moral keinen Grund in ſich ſelbſt, ſo gibt es auch keine innere Nothwendigkeit zur Moral; die Moral iſt dann der bodenloſen Willkühr der Religion preis gegeben.

Es handelt ſich alſo im Verhältniß der ſelbſtbewußten Vernunft zur Religion nur um die Vernichtung einer Illuſion — einer Illuſion aber, die keineswegs indifferent iſt,

*) Es iſt der größte Widerſpruch mit dem Chriſtenthum, das Königthum aus dem Chriſtenthum abzuleiten. Der wahre Chriſt ſingt vielmehr mit Asmus: „Ich danke Gott, daß ich nicht König worden bin.“

ſondern vielmehr grundverderblich auf die Menſchheit wirkt, den Menſchen, wie um die Kraft des wirklichen Lebens, ſo um den Wahrheits- und Tugendſinn bringt; denn ſelbſt die Liebe, an ſich die innerſte, wahrſte Geſinnung, wird durch die Religioſität zu einer nur ſcheinbaren, illuſoriſchen, indem die religiöſe Liebe den Menſchen nur um Gotteswillen, alſo nur ſcheinbar den Menſchen, in Wahrheit nur Gott liebt.

Und wir dürfen nur die religiöſen Verhältniſſe umkehren, das, was die Religion als Mittel ſetzt, immer als Zweck faſſen, was ihr das Untergeordnete, die Nebenſache, die Bedingung iſt, zur Hauptſache, zur Urſache erheben, ſo haben wir die Illuſion zerſtört und das ungetrübte Licht der Wahrheit vor unſern Augen. Die Sacramente der Taufe und des Abendmahls, die weſentlichen, charakteriſtiſchen Symbole der chriſtlichen Religion, mögen uns dieſe Wahrheit beſtätigen und veranſchaulichen.

Das Waſſer der Taufe iſt der Religion nur das Mittel, durch welches ſich der heilige Geiſt dem Menſchen mittheilt. Durch dieſe Beſtimmung ſetzt ſie ſich aber mit der Vernunft, mit der Wahrheit der Natur der Dinge in Widerſpruch. Einerſeits liegt etwas an der objectiven, natürlichen Qualität des Waſſers, andererſeits wieder nicht, iſt es ein bloßes willkührliches Mittel der göttlichen Gnade und Allmacht. Von dieſen und andern unerträglichen Widerſprüchen befreien wir uns, eine wahre Bedeutung geben wir der Taufe nur dadurch, daß wir ſie betrachten als ein Zeichen von der Bedeutung des Waſſers ſelbſt. Die Taufe ſoll uns darſtellen die wunderbare, aber natürliche Wirkung des Waſſers auf den Menſchen. Das Waſſer hat in der That nicht nur phyſiſche, ſondern eben deßwegen auch moraliſche und intellectuelle Wirkungen auf

den Menſchen. Das Waſſer reinigt den Menſchen nicht nur vom Schmutze des Leibes, ſondern im Waſſer fallen ihm auch die Schuppen von den Augen: er ſieht, er denkt klarer; er fühlt ſich freier; das Waſſer löſcht die Glut unreiner Begierden. Wie viele Heilige nahmen zu der natürlichen Qualität des Waſſers ihre Zuflucht, um die Anfechtungen des Teufels zu überwinden! Was die Gnade verſagte, gewährte die Natur. Das Waſſer gehört nicht nur in die Diätetik, ſondern auch in die Pädagogik. Sich zu reinigen, ſich zu baden, iſt ſelbſt die erſte, obwohl unterſte Tugend*). Im Schauer des Waſſers erliſcht die Brunſt der Selbſtſucht. Das Waſſer iſt das nächſte und erſte Mittel, ſich mit der Natur zu befreunden. Das Waſſerbad iſt gleichſam ein chemiſcher Proceß, in welchem ſich unſre Ichheit in dem objectiven Weſen der Natur auflöſt. Der aus dem Waſſer emportauchende Menſch iſt ein neuer, wiedergeborner Menſch. Die Lehre, daß die Moral nichts ohne Gnadenmittel vermöge, hat einen guten Sinn, wenn wir

*) Offenbar iſt auch die chriſtliche Waſſertaufe nur ein Ueberbleibſel der alten Naturreligionen, wo, wie in der parſiſchen, das Waſſer ein religiöſes Reinigungsmittel war. (S. Rhode: Die heilige Sage ꝛc. p. 305, 426 u. f. Nork Mythen der alten Perſer). Hier hatte jedoch die Waſſertaufe einen viel wahreren und folglich tieferen Sinn, als bei den Chriſten, weil ſie ſich auf die natürliche Kraft und Bedeutung des Waſſers ſtützte. Aber freilich für dieſe einfachen Naturanſchauungen der alten Religionen hat unſer ſpeculativer, wie theologiſcher Supranaturalismus keinen Sinn und Verſtand. — Wenn daher die Perſer, die Inder, auch noch die Hebräer, körperliche Reinlichkeit zu einer religiöſen Pflicht machten, ſo waren ſie hierin weit vernünftiger als die chriſtlichen Heiligen, welche in der körperlichen Unreinlichkeit das ſupranaturaliſtiſche Princip ihrer Religion veranſchaulichten und bewährten. Die Uebernatürlichkeit in der Theorie wird in der Praxis zur Widernatürlichkeit. Die Uebernatürlichkeit iſt nur ein Euphemismus für Widernatürlichkeit.

Digitized by Google

an die Stelle der imaginären übernatürlichen Gnadenmittel natürliche Mittel ſetzen. Die Moral vermag nichts ohne die Natur. Die Ethik muß ſich an die einfachſten Naturmittel anknüpfen. Die tiefſten Geheimniſſe liegen in dem Gemeinen, dem Alltäglichen, was die ſupranaturaliſtiſche Religion und Speculation ignoriren, die wirklichen Geheimniſſe imaginären, illuſoriſchen Geheimniſſen, ſo hier die wirkliche Wunderkraft des Waſſers einer eingebildeten Wunderkraft aufopfernd. Das Waſſer iſt das einfachſte Gnaden- oder Arzneimittel gegen die Krankheiten der Seele, wie des Leibes. Aber das Waſſer wirkt nur, wenn es oft, wenn es regelmäßig gebraucht wird. Die Taufe als ein einmaliger Act iſt entweder ein ganz nutzloſes und bedeutungsloſes, oder, wenn mit ihr reale Wirkungen verknüpft werden, ein abergläubiſches Inſtitut. Ein vernünftiges, ehrwürdiges Inſtitut iſt ſie dagegen, wenn in ihr die moraliſche und phyſiſche Heilkraft des Waſſers, der Natur überhaupt verſinnlicht und gefeiert wird.

Aber das Sacrament des Waſſers bedarf einer Ergänzung. Das Waſſer als ein univerſales Lebenselement erinnert uns an unſern Urſprung aus der Natur, welchen wir mit den Pflanzen und Thieren gemein haben. In der Waſſertaufe beugen wir uns unter die Macht der reinen Naturkraft; das Waſſer iſt der Stoff der natürlichen Gleichheit und Freiheit, der Spiegel des goldnen Zeitalters. Aber wir Menſchen unterſcheiden uns auch von der Pflanzen- und Thierwelt, die wir nebſt dem unorganiſchen Reiche unter den gemeinſamen Namen der Natur befaſſen — unterſcheiden uns von der Natur. Wir müſſen daher auch unſre Diſtinction, unſre ſpecifiſche Differenz feiern. Die Symbole dieſes unſers Unterſchieds ſind Wein und Brot. Wein und Brot ſind ihrer Materie nach

Natur-, ihrer Form nach Menſchenproducte. Wenn wir im Waſſer erklären: der Menſch vermag nichts ohne Natur; ſo erklären wir durch Wein und Brot: die Natur vermag nichts, wenigſtens Geiſtiges, ohne den Menſchen; die Natur bedarf des Menſchen, wie der Menſch der Natur. Im Waſſer geht die menſchliche, geiſtige Thätigkeit zu Grunde; im Wein und Brot kommt ſie zum Selbſtgenuß. Wein und Brot ſind übernatürliche Producte — im allein gültigen und wahren, der Vernunft und Natur nicht widerſprechenden Sinne. Wenn wir im Waſſer die reine Naturkraft anbeten, ſo beten wir im Weine und Brote die übernatürliche Kraft des Geiſtes, des Bewußtſeins, des Menſchen an. Darum iſt dieſes Feſt nur für den zum Bewußtſein gezeitigten Menſchen; die Taufe wird auch ſchon den Kindern zu Theil. Aber zugleich feiern wir hier das wahre Verhältniß des Geiſtes zur Natur: die Natur gibt den Stoff, der Geiſt die Form. Das Feſt der Waſſertaufe flößt uns Dankbarkeit gegen die Natur ein, das Feſt des Brotes und Weines Dankbarkeit gegen den Menſchen. Wein und Brot gehören zu den älteſten Erfindungen. Wein und Brot vergegenwärtigen, verſinnlichen uns die Wahrheit, daß der Menſch des Menſchen Gott und Heiland iſt.

Das Eſſen und Trinken ſind die Myſterien des Abendmahls — das Eſſen und Trinken ſind in der That an und für ſich ſelbſt religiöſe Acte; ſie ſollen es wenigſtens ſein. Denke daher bei jedem Biſſen Brotes, der Dich von der Qual des Hungers erlöſt, bei jedem Schlucke Wein, der Dein Herz erfreut, an den Gott, der Dir dieſe wohlthätigen Gaben geſpendet — an den Menſchen! Aber vergiß nicht über der Dankbarkeit gegen den Menſchen die Dankbarkeit gegen die heilige Natur! Vergiß nicht, daß der Wein das Blut der

Pflanze und das Mehl das Fleiſch der Pflanze iſt, welches dem Wohle Deiner Exiſtenz geopfert wird! Vergiß nicht, daß die Pflanze Dir das Weſen der Natur verſinnbildlicht, die ſich liebevoll Dir zum Genuſſe hingibt! Vergiß alſo nicht den Dank, den Du der natürlichen Qualität des Brotes und Weines ſchuldeſt! Und willſt Du darüber lächeln, daß ich das Eſſen und Trinken, weil ſie gemeine, alltägliche Acte ſind, deßwegen von Unzähligen ohne Geiſt, ohne Geſinnung ausgeübt werden, religiöſe Acte nenne; nun ſo denke daran, daß auch das Abendmahl ein geſinnungsloſer, geiſtloſer Act bei Unzähligen iſt, weil er oft geſchieht, und verſetze Dich, um die religiöſe Bedeutung des Genuſſes von Brot und Wein zu erfaſſen, in die Lage hinein, wo der ſonſt alltägliche Act unnatürlich, gewaltſam unterbrochen wird. Hunger und Durſt zerſtören nicht nur die phyſiſche, ſondern auch geiſtige und moraliſche Kraft des Menſchen, ſie berauben ihn der Menſchheit, des Verſtandes, des Bewußtſeins. O wenn Du je ſolchen Mangel, ſolches Unglück erlebteſt, wie würdeſt Du ſegnen und preiſen die natürliche Qualität des Brotes und Weines, die Dir wieder Deine Menſchheit, Deinen Verſtand gegeben! So braucht man nur den gewöhnlichen gemeinen Lauf der Dinge zu unterbrechen, um dem Gemeinen ungemeine Bedeutung, dem Leben als ſolchem überhaupt religiöſe Bedeutung abzugewinnen. Heilig ſei uns darum das Brot, heilig der Wein, aber auch heilig das Waſſer! Amen.

Digitized by Google

Anhang.

Anmerkungen und Beweisſtellen*).

Gott als Gott iſt das objective Weſen der Vernunft oder des Verſtandes, Gott als Menſch, als Gegenſtand der Religion, iſt das objective Weſen des Herzens oder Gemüthes. Verſtand und Herz oder Gemüth — als identiſch mit dem Herzen gedacht — unterſcheiden ſich aber alſo. Die Vernunft iſt das Selbſtgefühl der Gattung als ſolcher; das Gemüth das Selbſtgefühl der Individualität. Das Herz iſt die Liebe des Menſchen zu den Seinigen, die Vernunft die Liebe des Menſchen zur Gattung, die Vernunft iſt der Menſch im Allgemeinen, das Herz der Menſch **in specie**, das Herz ein nur perſönliches, die Vernunft ein dingliches Vermögen, das Herz vertritt die Perſon, die Vernunft die Sache. Ich bin — iſt Sache des Herzens; Ich denke — Sache des Kopfes. **Cogito ergo sum? Nein! sentio ergo sum.** Fühlen nur iſt mein Sein, Denken iſt mein Nichtſein, Denken die Poſition der Gattung, die Vernunft das Nichts der Perſönlichkeit. Denken iſt ein geiſtiger Selbſtbegattungsact, der populäre Beweis iſt die Sprache. Sprechen iſt eine gegenſeitige Befruchtung,

*) Die griechiſchen Stellen wurden zur Erleichterung des Drucks und der Correctur in der deutſchen oder lateiniſchen Ueberſetzung gegeben.

Digitized by Google

Begattung. Nur die Weſen verſtehen ſich, die zu einer Gattung gehören; der Mittheilungstrieb iſt der geiſtige Geſchlechtstrieb. In der Vernunft ſieht ſich der Menſch im Ganzen verſchwinden; die Vernunft iſt der Anblick des Sternenhimmels, der Anblick des Weltmeers, der Anblick einer unbegränzten Ebene, das Gemüth der Anblick des menſchenfreundlichen Mondes, der Anblick des ſanftmurmelnden Mühlbaches, der Anblick eines abgeſchloſſenen eng begränzten Thales. Das Herz contrahirt, die Vernunft expandirt den Menſchen — Unterſchiede, die alle nur in der Antitheſe Gültigkeit haben, denn auch die Vernunft contrahirt, auch das Herz expandirt, aber in anderer Art. Die Vernunft iſt kalt, weil ſie nicht dem Menſchen ſchmeichelt, nicht ihm allein das Wort redet; das Herz aber iſt der Menſch, der nur allein für ſich Partei nimmt. Das Herz erbarmt ſich wohl auch der Thiere, aber nur, weil auch das Thier ein Herz hat. Das Herz liebt nur, was es mit ſich ſelbſt identificirt. Was Du dieſem Weſen anthuſt, das thuſt Du mir ſelbſt an. Das Herz liebt überall nur ſich ſelbſt, kommt nicht über ſich hinaus; das Herz gibt uns nicht den Begriff eines Andern, eines von Uns Unterſchiedenen. Die Vernunft dagegen erbarmt ſich der Thiere, nicht weil ſie ſich ſelbſt in ihnen findet oder ſie mit dem Menſchen identificirt, ſondern weil ſie dieſelben als vom Menſchen unterſchiedne, nicht nur um des Menſchen willen exiſtirende, ſondern auch als ſelbſtberechtigte Weſen anerkennt. Das Herz opfert die Gattung dem Individuum, die Vernunft das Individuum der Gattung auf. Der Menſch ohne Gemüth iſt ein Menſch, der keinen eignen Heerd hat. Das Gemüth iſt das Hausweſen, die Vernunft die **Res publica** des Menſchen. Die Vernunft iſt die Wahrheit der Natur, das Herz die Wahrheit des Menſchen. Populärer: die Vernunft iſt der Gott der Natur, das Herz der Gott des Menſchen. Alles, was der Menſch wünſcht, aber die Vernunft, aber die Natur verſagt, gewährt ihm das Herz. Gott, Unſterblichkeit, Freiheit im ſu-

Digitized by Google

pranaturaliſtiſchen Sinne exiſtiren nur im Herzen. Das Herz iſt ſelbſt die Exiſtenz Gottes, die Exiſtenz der Unſterblichkeit. Begnügt euch mit dieſer Exiſtenz! Ihr verſteht euer Herz nicht — das iſt das Uebel. Ihr wollt eine factiſche, eine äußere, eine objective Unſterblichkeit, einen Gott außer euch. O welche Täuſchung! —

Aber wie das Herz den Menſchen von den Schranken und zwar weſenhaften Schranken der Natur erlöſt; ſo erlöſt dagegen die Vernunft die Natur von den Schranken der äußerlichen Endlichkeit. Wohl iſt die Natur das Licht und Maaß der Vernunft — dieß gilt gegen den naturloſen Idealismus. Nur was natürlich wahr, iſt auch logiſch wahr. Was keinen Grund in der Natur, hat gar keinen Grund. Was kein phyſikaliſches, iſt auch kein metaphyſiſches Geſetz. Jedes wahres Geſetz der Metaphyſik läßt ſich und muß ſich phyſikaliſch bewähren laſſen. Aber zugleich iſt auch die Vernunft das Licht der Natur — dieß gilt gegen den geiſt- und vernunftloſen Materialismus. Die Vernunft iſt die zu ſich ſelbſt gekommene, in integrum ſich reſtituirende Natur der Dinge. Die Vernunft reducirt die Dinge aus den Entſtellungen und Veränderungen, die ſie im Drange der Außenwelt erlitten, auf ihr wahres Weſen zurück. Die meiſten, ja faſt alle Kryſtalle — um in die Augen fallende Beweiſe zu geben — kommen in der Natur in noch ganz andern Geſtalten vor, als in ihrer Grundgeſtalt; ja viele Kryſtalle kommen nie in ihrer Grundgeſtalt zum Vorſchein. Indeß die Vernunft der Mineralogie hat die Grundform ausgemittelt. Es iſt daher nichts thörichter, als die Natur der Vernunft als ein ihr an ſich unbegreifliches Weſen entgegenzuſetzen. Wenn die Vernunft die veränderten und verunſtalteten Formen auf die primitive Grundform zurückführt, thut ſie nicht, was die Natur ſelbſt im Sinne hatte, aber nur in Folge äußerer Hinderniſſe nicht ausführen konnte? Was thut ſie alſo anders als daß ſie die äußern Störungen, Einflüſſe und Hemmungen beſeitigt, um ein Ding ſo darzuſtellen, wie es ſein ſoll, das

Daſein der Idee gleich zu machen; denn die Grundgeſtalt iſt die Idee des Kryſtalls. Ein anderes populäres Beiſpiel. Der Granit beſteht aus Glimmer, Quarz und Feldſpath. Aber oft ſind ihm noch andere Steinarten beigemengt. Hätten wir nun keine andern Führer und Docenten als die Sinne, ſo würden wir ohne Bedenken alle die Steine, die wir nur immer im Granit finden, auch zu ihm rechnen; wir würden zu Allem, was uns die Sinne vorſagten, Ja ſagen und ſo nie zum Begriffe des Granits kommen. Aber die Vernunft ſagt zu den leichtgläubigen Sinnen: **Quod non.** Sie unterſcheidet; ſie ſondert die weſentlichen von den zufälligen Beſtandtheilen. Die Vernunft iſt die Hebamme der Natur; ſie explicirt, ſie läutert, ſie corrigirt, ſie berichtet und ergänzt die Natur. Was nun das Weſentliche vom Unweſentlichen, das Nothwendige vom Zufälligen, das Eigne vom Fremden ſondert, was das gewaltſam Getrennte der Einheit und das gewaltſam Vereinte ſeiner Freiheit zurückgibt, iſt das nicht göttlichen Weſens? ſolches Thun nicht das Thun der höchſten, der göttlichen Liebe? nicht das Thun einer erlöſenden Macht? Und wie wäre es möglich, daß die Vernunft das lautere Weſen der Dinge, den Originaltext der Natur herſtellte, wenn ſie ſelbſt nicht das lauterſte, reinſte, originalſte Weſen wäre? Aber die Vernunft hat keine Vorliebe für dieſe oder jene Gattung der Dinge. Sie umfaßt mit gleichem Intereſſe das ganze Univerſum: ſie intereſſirt ſich für alle Dinge und Weſen ohne Unterſchied, ohne Ausnahme — ſie würdigt den Wurm, den der menſchliche Egoismus mit Füßen tritt, derſelben Aufmerkſamkeit, als den Menſchen, als die Sonne am Firmament. Die Vernunft iſt alſo das allumfaſſende, das allbarmherzige Weſen, die Liebe des Univerſums zu ſich ſelbſt. Nur der Vernunft iſt das große Werk der Auferſtehung und Apokataſtaſis aller Dinge und Weſen, der allgemeinen Erlöſung und Verſöhnung aufgetragen. Auch nicht das vernunftloſe Thier, auch nicht die ſprachloſe Pflanze, auch nicht der gefühlloſe Stein ſoll von

Digitized by Google

dieſem Allerſeligenfeſt ausgeſchloſſen ſein. Aber wie wäre es möglich, daß ſich die Vernunft für alle Weſen ohne Ausnahme intereſſirte, wenn die Vernunſt nicht ſelbſt unbeſchränkten, univerſalen Weſens wäre? Iſt es möglich, daß ſich beſchränktes Weſen mit unbeſchränktem Intereſſe oder beſchränktes Intereſſe mit unbeſchränktem Weſen verträgt? Woraus erkennſt Du denn die Beſchränktheit des Weſens als eben aus der Beſchränktheit des Intereſſes? So weit das Intereſſe, ſo weit erſtreckt ſich das Weſen. Unendlich iſt der Wiſſenstrieb, unendlich alſo die Vernunft. Die Vernunft iſt die oberſte Weſensgattung — darum ſchließt ſie alle Gattungen in das Gebiet des Wiſſens ein. Die Vernunft kann daher der Einzelne nicht in ſich faſſen. Die Vernunft hat nur in der Gattung ihre adäquate Exiſtenz und zwar in der Gattung, wie ſie nicht nur in der Vergangenheit und Gegenwart bereits ſich explicirt hat, ſondern auch in der uns unbekannten Zukunft noch expliciren wird. Woraus man gewöhnlich die Endlichkeit der Vernunft zu beweiſen ſucht, gerade das beweiſt ihre Unendlichkeit, wie umgekehrt das, woraus man gewöhnlich die Unendlichkeit des Gefühls, des Gemüths oder Herzens beweiſt, gerade die Beſchränktheit des Gemüths enthüllt. Das Individuum faßt in ſich das ganze Herz, aber nicht die ganze Vernunft. Mein Denken, mein Wiſſen iſt beſchränkt, weil die Vernunſt unbeſchränkt iſt, mein Gefühl, mein Herz unbeſchränkt, weil das Herz an ſich ſelbſt beſchränkt iſt, ganz in mich aufgeht. In der Vernunftthätigkeit fühle ich einen Unterſchied zwiſchen mir und der Vernunft; dieſer Unterſchied iſt die Gränze der Individualität; im Gefühl fühle ich keinen Unterſchied zwiſchen mir und dem Herzen; mit dem Unterſchied fällt auch das Gefühl der Beſchränktheit weg. Dieß ſind freilich wieder Unterſchiede, die nur antithetiſche Gültigkeit haben, denn das Herz des Menſchen als Vernunftweſens iſt ſo unbeſchränkt als die Vernunft ſelbſt, indem ich nur dafür mich theoretiſch intereſſire, wofür ich Gefühl habe.

Digitized by Google

Die Vernunft iſt alſo das von den Schranken der Endlichkeit, des Raums und der Zeit gereinigte Weſen der Natur und des Menſchen in ihrer Identität — das allgemeine Weſen, der allgemeine Gott; das Herz aber, in ſeiner Differenz von der Vernunft gedacht, der Privatgott des Menſchen. Alle Beſtimmungen Gottes als Gottes, als allgemeinen, rationaliſtiſchen Weſens, ſind Vernunftbeſtimmungen — alle Beſtimmungen Gottes als religiöſen Gottes ſind Beſtimmungen des menſchlichen Herzens. Gott iſt das emancipirte, das von den Schranken, d. i. Geſetzen der Natur erlöſte Herz des Menſchen. Das ſchrankenloſe Herz iſt das Gemüth; Gott das unbeſchränkte Selbſtgefühl des menſchlichen Gemüthes. Damit kommen wir auf die Differenz von Herz und Gemüth. Das Gemüth im Einklang mit der Natur iſt das Herz, das Herz im Widerſpruch mit der Natur iſt das Gemüth. Oder: das Herz iſt das objective, realiſtiſche Gemüth, dieſes das ſubjective, idealiſtiſche oder richtiger ſpiritualiſtiſche Herz. Die Thräne, welche die Braut Chriſti über ihren himmliſchen Bräutigam vergießt, kommt aus dem Gemüthe, aber die Thräne der realiſtiſchen Braut über den irdiſchen natürlichen Bräutigam quillt aus dem Herzen. Das Gemüth iſt transcendenten, übernatürlichen Weſens — das kranke, das leidende, mit der Natur zerfallene, mit der Welt entzweite Herz — die Sehnſucht nach Gott und Unſterblichkeit, oder auch wirklich ſchon, wenn es mit Willenskraft die Negation der Welt vollbracht hat, keinen Widerſpruch mehr empfindet, der überſchwengliche Genuß himmliſcher Seligkeit und Unſterblichkeit — die Entzückung bis in den Himmel. Das Herz anerkennt auch, was dem Herzen widerſpricht, anerkennt die Macht des Schickſals, anerkennt auch den Tod der Geliebten, aber das Gemüth duldet nichts, was ihm widerſpricht; es iſt das intolerante, ungebührliche, überſchwengliche, ſich allein, ſich als das abſolute Weſen, als das Weſen der Weſen ſetzende Herz. Darum hat das Herz nur wahre, das Gemüth nur ſcheinbare Leiden.

Digitized by Google

Die Schmerzen des Herzens ſind Thatſachen, die Schmerzen des Gemüthes Vorſtellungen. Das Herz blutet, das Gemüth weint. Chriſtus weint über den Tod des Lazarus. Das Herz hat die Natur zur Baſis, es hat phyſiologiſche Bedeutung; das Herz iſt eine phyſikaliſche Wahrheit — nicht aber das Gemüth, d. h. das Gemüth gedacht im Unterſchiede vom Herzen. Das Herz iſt activ, das Gemüth paſſiv, das Herz hülfreich, das Gemüth troſtreich. Das Herz iſt Leiden als Mitgefühl, als Mitleiden, das Gemüth Leiden als Selbſtgefühl, jenes handelt für Andere, dieſes läßt Andere für ſich handeln. Das Herz iſt beſtimmtes, das Gemüth unbeſtimmtes Gefühl, jenes bezieht ſich nur auf wirkliche, dieſes auch auf erträumte Gegenſtände. Das Gemüth iſt das träumeriſche Herz. Wenn wir Unſterblichkeit wünſchen aus Liebe zu Andern, ſo kommt dieſer Wunſch aus dem Herzen; wenn wir aber Unſterblichkeit wünſchen um unſretwillen, aus Mißbehagen, aus Unzufriedenheit mit der wirklichen Welt, ſo kommt dieſer Wunſch aus dem Gemüthe. Im Herzen bezieht ſich der Menſch auf Andere, im Gemüthe auf ſich. Das Herz iſt die Sehnſucht, zu beglücken, das Gemüth, ſelbſt unendlich glücklich zu ſein. Das Herz befriedigt ſich nur im Andern, das Gemüth in ſich ſelbſt. Das in ſich ſelbſt befriedigte Gemüth iſt Gott. Das Mittelalter iſt gemüthlich, aber herzlos; der chriſtliche Himmel gemüthlich, aber herzlos, denn er hat zur Seite die Hölle des Glaubens. Das Herz iſt unabhängig vom Chriſtenthum, ja es löſcht die religiöſen Differenzen aus, denn es iſt univerſell, umfaßt alle Menſchen, weil es ſelbſt aus der Gattung, dem gemeinſchaftlichen Urſprung abſtammt. Das Herz beſeligt auch den Ungläubigen, aber das Gemüth iſt chriſtlichen Glaubens, hat wenigſtens im chriſtlichen Glauben ſeinen vollen, entſprechenden Ausdruck gefunden. Kurz, das Herz iſt das philoſophiſche, das rationaliſtiſche, weltoffne, ſonnenklare Gemüth; das Gemüth das myſtiſche,

dunkle, weltſcheue Herz — das Herz das Naturrecht des Menſchen, das Gemüth das willkührliche poſitive Recht. Allerdings hat auch, wie ſich von ſelbſt verſteht, das Gemüth Grund in der Natur. Aengſtliche Vorſtellungen z. B. in Betreff der Zukunft, bange Ahndungen, unbeſtimmte und deßwegen namenloſe Gefühle ſind Eigenſchaften des Gemüths. Allerdings hat auch das Gemüth an und für ſich, abgeſehen von allen poſitiven Religionen, eine reale Bedeutung. In dieſer iſt es das in ſich glückliche, das contemplative, ſpeculative Herz. Aber es iſt auch, als weſentlich auf ſich concentrirt, das ſich ſelbſt quälende, das nur mit ſich beſchäftigte, das von ſich fortwollende und doch nicht von ſich fortkommende Herz. Dieſer bisher gemachte Unterſchied zwiſchen Gemüth und Herz iſt keineswegs nur ein willkührlicher. „Gemüth ſtammt von muthen, verlangen, wünſchen ab. . . Es bezeichnet alſo das innere Principium des Menſchen von der Seite ſeines geſammten Begehrungsvermögen, der vernünftigen und ſinnlichen und dadurch unterſcheidet es ſich ſowohl von Geiſt als von Seele.

Nieder am Staube zerſtreun ſich unſre gaukelnden Wünſche,
Eins wird unſer Gemüth droben ihr Sterne bei euch.
(Schiller.)

Das Herz bezeichnet die geſelligen Neigungen, womit wir an dem Wohl und Wehe Anderer Theil nehmen" und zwar nur „die geſelligen Neigungen, die ſich durch Liebe äußern.

Hab ich treu im Buſen Dich getragen,
Dich geliebt, wie je ein Herz geliebt. Horen."

J. A. Eberhard Synonymik. Art. Geiſt. Der Unterſchied von Chriſtenthum und Heidenthum oder Philoſophie reducirt ſich nur auf den Unterſchied von Gemüth und Vernunft oder richtiger Gemüth und Herz. Denn auch die heidniſchen Philoſophen hatten Herz, Gemüth, aber ihr Gemüth war ſelbſt ein kosmiſches, realiſtiſches, durch die Natur beſtimmtes; denn ſie hatten ihr Herz in wirklichen Gegenſtänden, in der Freundſchaft, in der Gattenliebe, in der Familie, während die

Digitized by Google

Chriſten ihr Gemüth in und als Gott ſelbſt ſetzten. Der Chriſt findet Gott nicht in der Vernunft; ſie iſt ihm vielmehr ein atheiſtiſches Weſen, negativ, unbeſtimmt, indirect ausgedrückt: ſie kann Gott nicht faſſen, nicht begreifen; denn der Gott, den die Vernunft ſetzt, iſt immer ein Vernunftweſen, das eigne Weſen der Vernunft. Der Chriſt findet Gott nur im Gemüthe, eben weil das Gemüth ſein wahrer Gott iſt. Das Chriſtenthum machte das Herz zu Gott, zum abſoluten, allmächtigen Weſen — dieß iſt das Myſterium, welches den Heiden und Philſophen verſchloſſen war, dieß das ganze Myſterium des Chriſtenthums, woraus ſich auf eine eben ſo ungezwungene, als ſpeculative, eben ſo mit der Philoſophie, als mit der Empirie übereinſtimmende Weiſe alle Erſcheinungen der chriſtlichen Geſchichte von Anbeginn an bis auf den heutigen Tag erklären laſſen. Hieraus erhellt auch, daß das Beſtreben unſerer poſitiven Speculanten oder richtiger Phantaſten, die Rechts-, Staats- und Naturverhältniſſe, kurz Alles, was dem Gemüthe, dem chriſtlichen Gott widerſpricht und daher im Himmel, d. i. in der Wahrheit des Chriſtenthums aufgehoben wird, aus dieſem Gotte abzuleiten, eben ſo auf einer Ignoranz der Natur, des Staats, des Rechts, als des Chriſtenthums ſelbſt beruht, daß alſo dieſes Beſtreben eben ſo unvernünftig, unphiloſophiſch als unchriſtlich iſt. Aber gerade dadurch, daß das Chriſtenthum die naturgemäße Beſtimmung und Begränzung des Herzens negirte, ſetzte es ſich wieder in Widerſpruch mit dem wahren, univerſellen Herzen — das übernatürliche Herz wurde ein unnatürliches. Wenn daher in dieſer Schrift Gemüth und Herz bald als gleichbedeutend gebraucht, bald in dem angegebenen Sinne unterſchieden werden, ſo trägt die Schuld dieſes Widerſpruchs keineswegs nur die Willkühr des Verfaſſers und des Sprachgebrauchs, der Gemüth bald für den ganzen Menſchen, bald für Herz ſetzt, ſondern auch der Gegenſtand ſelbſt. Das Chriſtenthum iſt der Widerſpruch von Herz und Gemüth, weil der Widerſpruch von Glaube und Liebe. Der Glaube

kommt aus dem Gemüthe, die Liebe aber aus dem Herzen.

In der Religion bezweckt der Menſch ſich ſelbſt, oder iſt er ſich ſelbſt als Gegenſtand, als Zweck Gottes Gegenſtand. Das Geheimniß der Incarnation iſt das Geheimniß der Liebe Gottes zum Menſchen, das Geheimniß der Liebe Gottes aber das Geheimniß der Liebe des Menſchen zu ſich ſelbſt. Gott leidet — leidet für mich — dieß iſt der höchſte Selbſtgenuß, die höchſte Selbſtgewißheit des menſchlichen Gemüths. „Alſo hat Gott die Welt geliebet, daß er ſeinen eingebornen Sohn gab." Evangel. Joh. 3, 16. „Iſt Gott für uns, wer mag wider uns ſein? welcher auch ſeines eignen Sohnes nicht hat verſchonet, ſondern hat ihn für uns Alle dahingegeben." Römer 8, 31. 32. „Preiſet Gott ſeine Liebe gegen uns, daß Chriſtus für uns geſtorben iſt." Ebend. 5, 8. „Was ich jetzt lebe im Fleiſch, das lebe ich in dem Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebet hat und ſich ſelbſt für mich dargegeben." Galater 2, 20. Siehe auch Epiſtel an Titum 3, 4. Hebräer 2, 11. Credimus in unum Deum patrem ... et in unum Dominum Jesum Christum filium Dei ... Deum ex Deo ... qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit et incarnatus et homo factus est passus. Fides Nicaenae Synodi.... Servator ... ex praeexcellenti in homines charitate non despexit carnis humanae imbecillitatem, sed ea indutus ad communem venit hominum salutem. Clemens Alex. (Stromata l. VII. Ed. Wircel. 1779.) Christianos autem haec universa docent providentiam esse, maxime vero divinissimum et propter excellentiam amoris erga homines incredibilissimum providentiae opus, dei incarnatio, quae propter nos facta est. Gregorii Nysseni (Philosophiae l. VIII. de provid. c. I. 1512. B. Rhenanus.

Digitized by Google

Jo. Cono interp.) Venit siquidem universitatis creator et Dominus: venit ad homines, venit propter homines, venit homo. Divus Bernardus Clarev. (de adventu Domini. Basil. 1552.) Plus nos amat Deus quam filium pater.... Propter nos filio non pepercit. Et quid plus addo? et hoc filio justo et hoc filio unigenito et hoc filio Deo. Et quid dici amplius potest? et hoc pro nobis, i. e. pro malis etc. Salvianus (de gubernatione Dei. Rittershusius 1611. p. 126—27.) Quid enim mentes nostras tantum erigit et ab immortalitatis desperatione liberat, quam quod tanti nos fecit Deus, ut Dei filius ... dignatus nostrum inire consortium mala nostra moriendo perferret. Petrus Lomb. (lib. III. dist. 20. c. 1.)... Attamen si illa quae miseriam nescit, misericordia non praecessisset, ad hanc cujus mater est miseria, non accessisset. D. Bernardus (Tract. de XII gradibus hum. et sup.) Ecce omnia tua sunt, quae habeo et unde tibi servio. Verum tamen vice versa tu magis mihi servis, quam ego tibi. Ecce coelum et terra quae in ministerium hominis creasti, praesto sunt et faciunt quotidie quaecunque mandasti. Et hoc parum est: quin etiam Angelos in ministerium hominis ordinasti. Transcendit autem omnia, quia tu ipse homini servire dignatus es et te ipsum daturum ei promisisti. Thomas a Kempis (de imit. l. III. c. 10.) Ego omnipotens et altissimus, qui cuncta creavi ex nihilo, me homini propter te humiliter subjeci..... Pepercit tibi oculus meus, quia pretiosa fuit anima tua in conspectu meo (ibid. c. 13.) Fili ego descendi de coelo pro salute tua, suscepi tuas miserias, non necessitate, sed charitate trahente (ibid. c. 18.). Si consilium rei tantae spectamus, quod totum pertinet, ut s. litterae demonstrant, ad salutem generis humani, quid potest esse dignius Deo, quam illa tanta hujus salutis cura, et ut ita dicamus, tantus in ea

Digitized by Google

re sumptus? .... Itaque Jesus Christus ipse cum omnibus Apostolis ... in hoc mysterio Filii Dei ἐν σαρκὶ φανερωθέντος angelis hominibusque patefactam esse dicunt magnitudinem sapientis bonitatis divinae. J. A. Ernesti. (Dignit. et verit. inc. Filii Dei asserta. Opusc. Theol. Lipsiae 1773. p. 404—5. Wie matt, wie geiſtlos gegen die Ausſprüche des alten Glaubens!) Propter me Christus suscepit meas infirmitates, mei corporis subiit passiones, pro me peccatum h. e. pro omni homine, pro me maledictum factus est etc. Ille flevit, ne tu homo diu fleres. Ille injurias passus est, ne tu injuriam tuam doleres. Ambrosius (de fide ad Gratianum. l. II. c. 4.).

Deine Monarchieen
Sind es wohl nicht eigentlich,
Die die Herzen ziehen
Wundervolles Herz an Dich
Sondern Dein Menſchwerden
In der Füll der Zeit,
Und Dein Gang auf Erden
Voll Mühſeligkeit.
Dieſes iſt das Große,
Nicht zu überſehn,
Aus des Vaters Schooße
In den Tod zu gehn
Für verlorne Sünder,
O Du höchſtes Gut!
Daß ſie Gottes Kinder
Würden durch Dein Blut.
Unſre Seele lebet,
Unſer ganzes Herze lacht,
Wenn der vor uns ſchwebet
Chriſtus, der uns ſelig macht,
Wenn wir ihn im Bilde
Sehn wie er voll Noth
Sich für uns ſo milde
Hat geblut't zu Tod,
Weg ihr Herrlichkeiten
Und Du eitle Ehr!
Wer zu allen Zeiten
Nur ein Sünder wär,
Der wär immer ſelig,
Fröhlich und vergnügt,
Weil die Kraft unzählig,
Die im Elend liegt.

Führſt Du gleich das Steuerruder
Der geſtirnten Monarchie
Biſt Du dennoch unſer Bruder;
Fleiſch und Blut verkennt ſich nie.

Das mächtigſte Gereize,
Davon mein Herz zerfließt,
Iſt, daß mein Herr am Kreuze
Für mich verſchieden iſt.

Das iſt mein eigentlicher Trieb:
Ich liebe Dich für Deine Lieb,
Daß Du Gott Schöpfer, edler Fürſt
Für mich das Lämmlein Gottes wirſt.

O wüßts und glaubts doch Jedermann,
Daß unſer Schöpfer Fleiſch annahm
Und ſeiner armen Menſchen Noth
Zu Liebe ging in bittern Tod.
Und daß er wieder auferſtund
Und für uns droben ſitzt itztund
Als Herr der ganzen Creatur
In unſrer menſchlichen Natur.

Dank ſei Dir theures Gotteslamm
Mit tauſend Sünderthränen,
Du ſtarbſt für mich am Kreuzesſtamm
Und ſuchteſt mich mit Sehnen.

Dein Blut, Dein Blut das hats gemacht,
Daß ich mich Dir ergeben,
Sonſt hätt' ich nie an Dich gedacht
In meinem ganzen Leben.

Hättſt Du Dich nicht ſelber an mich gehangen,
Ich wär Dich nimmer ſuchen gangen.

O ſüße Seelenweide
In Jeſu Paſſion!
Es regt ſich Schaam und Freude,
Du Gotts und Menſchenſohn,
Wenn wir im Geiſt Dich ſehen
Für uns ſo williglich
Ans Kreuz zum Tode gehen
Und jedes denkt: für mich.

Ich glaubs und fühls im Herzen:
Mein Heiland liebet mich.

Der Vater nimmt uns in ſeinen Hut,
Der Sohn wäſcht uns mit ſeinem Blut,
Der heilig Geiſt iſt ſtets bemüht,
Daß er uns pfleget und erzieht.

Was hat mein armes Herze
Vor Liebe krank gemacht?
Ach Jeſu Tod und Schmerze,
Darein ich ihn gebracht.

Ach König groß zu aller Zeit
Doch mir niemalen größer
Als in dem blutgen Marterkleid.

Mein Wohlergehn im Herzen
Kommt von den bittern Schmerzen
Des Lammes Gottes her
Ich kann vor Liebesthränen
Der Sache kaum erwähnen;
Ach ſeht nur ſeine Wunden an!

Ihr auserwählten Wunden,
Wie ſeid ihr mir ſo ſchön!
Mein Herz wünſcht alle Stunden
Euch gläubig anzuſehn.
Ach bliebe durch den ſteten Blick
Der Eindruck ſeiner Marter
Recht tief in mir zurück.

Mein Freund iſt mir und ich bin ihm
Wie's Gnadenſtuhles Cherubim:
Wir ſehn einander immer an,
So viel er mag, ſo viel ich kann.
Er ſucht in meinem Herzen Ruh
Und ich eil immer ſeinem zu:
Er wünſcht zu ſein in meiner Seel
Und ich in ſeiner Seitenhöhl.

Dieſe Lieder ſind entnommen dem „Geſangbuch zum Gebrauch der evangeliſchen Brüdergemeine. Gnadau, 1824." Wir ſehen an den bisher gegebenen Beiſpielen deutlich genug, daß das tiefſte Myſterium der chriſtlichen Religion ſich in das Geheimniß der menſchlichen Selbſtliebe auflöſt, daß aber die religiöſe Selbſtliebe ſich dadurch von der natürlichen unterſcheidet, daß ſie das Activum in ein Paſſivum verwandelt.

Digitized by Google

Allerdings abhorrirt das tiefere, das myſtiſche religiöſe Gemüth ſolchen nackten unverhohlenen Egoismus, wie er in den Herrnhutiſchen Liedern ausgeſprochen iſt; es reflectirt ſich in Gott nicht ausdrücklich auf ſich ſelbſt zurück; vielmehr es vergißt, negirt ſich ſelbſt, fordert ſelbſtloſe, intereſſeloſe Liebe zu Gott, bezieht Gott auf Gott, nicht auf ſich. **Causa diligendi Deum, Deus est. Modus sine modo diligere.. Qui Domino confitetur, non quoniam sibi bonus est, sed quoniam bonus est, hic vere diligit Deum propter Deum et non propter seipsum. Te enim quodammodo perdere, tanquam qui non sis et omnino non sentire te ipsum et a temetipso exinaniri et pene annullari, coelestis est conversationis, non humanae affectionis** (alſo das Ideal der Liebe, das aber erſt im Himmel realiſirt wird). **Bernhardus Tract. de dilig. Deo (ad Haymericum).** Aber dieſe freie ſelbſtloſe Liebe iſt nur der Moment der höchſten religiöſen Begeiſterung, der Moment der Einigung des Subjects mit dem Object. So wie der Unterſchied hervortritt — und er tritt nothwendig hervor — ſo bezieht ſich auch ſogleich das Subject als Object Gottes auf ſich ſelbſt zurück. Und auch hievon abgeſehen: das religiöſe Subject negirt nur ſein Ich, ſeine Perſönlichkeit, weil es in Gott den Genuß der ſeligen Perſönlichkeit hat, Gott per se das realiſirte Wohl der Seele, Gott das höchſte Selbſt- und Wonnegefühl des menſchlichen Gemüths iſt. Daher der Ausſpruch: **Qui Deum non diligit, seipsum non diligit.**

Weil und wie Gott leidet, ſo und darum muß auch der Menſch hinwiederum leiden. Die chriſtliche Religion iſt die Religion des Leidens.

Videlicet vestigia Salvatoris sequimur in theatris. Tale nobis scilicet Christus reliquit exemplum, quem flevisse legimus, risisse non legimus. Salvianus (l. c. l. VI. §. 181.) Christianorum ergo est pressuram

pati in hoc saeculo et lugere quorum est aeterna vita. Origenes (Explan. in Ep. Pauli ad Rom. l. II. c. II. interp. Hieronymo.) Non est discipulus super magistrum. Statim sequitur, nec servus super Dominum suum, quia cum magister et dominus ipse perpessus sit persecutionem et traditionem et occisionem, multo magis servi et discipuli eandem expendere debebunt, ne quasi superiores exemti de iniquitate videantur, quando hoc ipsum sufficere eis ad gloriam debeat, aequari passionibus Domini et magistri. Tertulliani Scorpiace. c. IX. Si quidem aliquid melius et utilius saluti hominum quam pati fuisset, Christus utique verbo et exemplo ostendisset... Quoniam per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum Dei. Thomas a Kempis (de imit. l. II. c. 12.) Wenn übrigens die chriſtliche Religion als die Religion des Leidens bezeichnet wird, ſo gilt dieß natürlich nur von dem Chriſtenthum der alten verirrten Chriſten. Schon der Proteſtantismus negirte das Leiden Chriſti als ein Moralprincip. Der Unterſchied zwiſchen Katholicismus und Proteſtantismus in dieſer Beziehung beſteht eben darin, daß dieſer aus Selbſtgefühl ſich nur ans Verdienſt, jener aus Mitgefühl auch ans Leiden Chriſti, als Gebot und Exempel des Lebens, hielt. „Lämmlein! ich wein nur vor Freuden übers Leiden; das war Deine, aber Dein Verdienſt iſt meine!" — „Ich weiß von keinen Freuden, als nur aus Deinem Leiden." — „Es bleibt mir ewiglich im Sinn, daß Dich's Dein Blut gekoſtet, daß ich erlöſet bin." „O mein Immanuel! wie ſüß iſt's meiner Seel', wenn Du mich läßt genießen Dein theures Blutvergießen." „Sünder werden herzensfroh, daß ſie einen Heiland haben, ... ihnen iſt es wunderſchön, Jeſum an den Kreuz zu ſehn." (Geſangb. d. ev. Brüdergemeinde). Nicht zu verwundern iſt es daher, wenn die heutigen Chriſten nichts mehr vom Leiden Chriſti wiſſen wollen. Die haben ja erſt herausgebracht, was das wahre Chriſtenthum iſt — ſie ſtützen ſich ja allein auf das göttliche Wort der heiligen

Schrift. Und die Bibel hat, wie männiglich bekannt, die köſtliche Eigenſchaft, daß man Alles in ihr findet, was man nur immer finden will. Was einſt, das ſteht natürlich jetzt nicht mehr drinn. Das Princip der Stabilität iſt längſt auch aus der Bibel verſchwunden; ſo veränderlich die menſchliche Meinung ſo veränderlich iſt die göttliche Offenbarung. **Tempora mutantur.** Davon weiß auch die heilige Schrift ein Lied zu ſingen. Aber das iſt eben der Vorzug der chriſtlichen Religion, daß man ihr das Herz aus dem Leibe reißen und doch noch ein guter Chriſt ſein kann. Nur darf nicht der Name angetaſtet werden. In dieſem Punkte ſind auch die heutigen Chriſten noch ſehr empfindlich; ja der Name iſt es, worin noch allein die modernen Chriſten mit den alten übereinſtimmen. Wie einſt der bloße Name Chriſti Wunder wirkte, ſo auch jetzt noch; aber freilich Wunder anderer, ja entgegengeſetzter Art. Einſt trieb nämlich der Name Chriſti den Antichriſten, jetzt treibt er umgekehrt den Chriſten aus dem Menſchen aus. Siehe über die Metamorphoſen der chriſtlichen Wunder „Philoſophie und Chriſtenthum v. L. F.“

Das Geheimniß der Trinität iſt das Geheimniß des geſellſchaftlichen Lebens.

Unum Deum esse confitemur. Non sic unum Deum, quasi solitarium, nec eundem, qui ipse sibi pater, sit ipse filius, sed patrem verum, qui genuit filium verum, i. e. Deum ex Deo... non creatum, sed genitum. Concil. Chalced. (Carranza Summa 1559. p. 139.) Si quis quod scriptum est: Faciamus hominem, non patrem ad filium dicere, sed ipsum ad semetipsum asserit dixisse Deum, anathema sit. Concil. Syrmiense. (ibid. p. 68.) Professio enim consortii sustulit intelligentiam singularitatis, quod consortium aliquid nec potest esse sibi ipsi solitario, neque rursum solitudo solitarii recipit: faciamus... Non solitario convenit dicere: facia-

mus et nostram. Petrus Lomb. (l. I. dist. 2. c. 3. e.) Auch die Proteſtanten erklären noch dieſe Stelle ſo: Quod profecto aliter intelligi nequit, quam inter ipsas trinitatis personas quandam de creando homine institutam fuisse consultationem J. F. Buddei. (Comp. Inst. Theol. dog. cur. J. G. Walch. l. II. c. 1. §. 45.)

Die Unterſchiede im göttlichen Weſen der Dreieinigkeit ſind natürliche, phyſikaliſche Unterſchiede. Iam de proprietatibus personarum videamus... Ait Augustinus in libro de fide ad Petrum: Aliud est genuisse quam natum esse, aliudque est procedere quam genuisse et natum esse. Unde manifestum est, quod alius est pater, alius filius, alius spiritus s. Et est proprium solius patris, non quod non est natus ipse, sed quod unum filium genuerit, propriumque solius filii, non quod ipse non genuit, sed quod de patris essentia natus est.... Hylarius in l. III. de trinitate: .... Nos filii Dei sumus, sed non talis hic filius. Hic enim verus et proprius est filius origine, non adoptione, veritate, non nuncupatione, nativitate, non creatione. Petrus L. (l. I. dist. 26. c. 2 u. 4). Daß auch in der Bibel der Filius Dei einen wirklichen Sohn bedeutet, das geht unzweideutig aus der Stelle hervor: „alſo hat Gott die Welt geliebt, daß er ſeinen eingebornen Sohn gab.“ Soll die Liebe Gottes, die uns dieſe Stelle vorhält, eine Wahrheit ſein, ſo muß auch der Sohn eine und zwar, deutſch geſagt, phyſikaliſche Wahrheit ſein. Darauf liegt der Accent, daß er ſeinen Sohn für uns dahin gab — darin nur der Beweis von der Größe ſeiner Liebe. Richtig trifft daher den Sinn der Bibel das Geſangbuch der evangeliſchen Brüdergemeinde, wenn es darin „von dem Vater unſers Herrn Jeſu Chriſti, der auch unſer Vater iſt“ alſo heißt:

Sein Sohn iſt ihm nicht zu theuer,
Nein! er gibt ihn für mich hin,
Daß er mich vom ew'gen Feuer
Durch ſein theures Blut gewinn.

Digitized by Google

Alſo haſt Du die Welt geliebt,
Daß ſich Dein Herz drein ergibt,
Den Sohn, der Deine Freud' und Leb'n,
In Noth und Tod dahin zu geb'n.

Gott iſt ein in ſich dreifaches, dreiperſönliches Weſen, heißt: Gott iſt nicht nur ein metaphyſiſches, abſtractes, geiſtiges, ſondern phyſikaliſches Weſen. Der Centralpunkt der Trinität iſt der Sohn, denn der Vater iſt Vater nur durch den Sohn; das Geheimniß der Zeugung aber das Geheimniß der Phyſik. Der Sohn iſt das in Gott befriedigte Bedürfniß der Sinnlichkeit oder des Herzens, denn alle Herzenswünſche, ſelbſt der Wunſch eines perſönlichen Gottes, und der Wunſch himmliſcher Seligkeit ſind ſinnliche Wünſche. Dieß erhellt beſonders daraus, daß der Sohn auch inmitten der göttlichen Dreieinigkeit den menſchlichen Leib zu einem weſentlichen bleibenden Attribut hat. **Ambrosius: scriptum est Ephes. I.: Secundum carnem igitur omnia ipsi subjecta traduntur. Chrysostomus: Christum secundum carnem pater jussit a cunctis angelis adorari. Theodoretus: Corpus dominicum surrexit quidem a mortuis, divina glorificata gloria .... corpus tamen est et habet, quam prius habuit, circumscriptionem.** (S. Concordienbuchs-Anhang. „Zeugniſſe der h. Schrift und Altväter von Chriſto" und **Petrus L. l. III. dist. 10. c. 1. 2.**) Uebereinſtimmend hiemit ſingt die evangeliſche Brüdergemeine: „Will in Lieb' und Glauben Dich ſtets umfaſſen, bis ich, wenn einſt mein Mund wird erblaſſen, Dich leiblich ſeh." „Wir danken Dir, Herr Jeſu Chriſt, daß Du gen Himmel g'fahren biſt. Dein Abſchied und was da geſchehn, zielt auf ein fröhlichs Wiederſehn: Die Reiſe, die das Haupt gethan, iſt gleichfalls ſeiner Glieder Bahn." „Dein' Augen, Deinen Mund, den Leib für uns verwundt, drauf wir ſo feſt vertrauen, das werd ich alles ſchauen."

Deßwegen iſt auch der Sohn Gottes der Lieblingsſohn des menſchlichen Herzens, der Bräutigam der Seele, der

Gegenſtand einer förmlichen, perſönlichen Liebe. O Domine Jesu, si adeo sunt dulces istae lachrymae, quae ex memoria et desiderio tui excitantur, quam dulce erit gaudium, quod ex manifesta tui visione capietur? Si adeo dulce est flere pro te, quam dulce erit gaudere de te. Sed quid hujusmodi secreta colloquia proferimus in publicum? Cur ineffabiles et innarrabiles affectus communibus verbis conamur exprimere? Inexperti talia non intelligunt. Zelotypus est sponsus iste.... Delicatus est sponsus iste. Scala Claustralium (sive de modo orandi. Unter den unächten Schriften des h. Bernhard.) Luge propter amorem Jesu Christi, sponsi tui, quousque eum videre possis. (De modo bene vivendi. Sermo X. Ebend.)

Der Unterſchied zwiſchen dem ſohnerfüllten oder ſinnlichen und dem ſohnloſen oder ſinnlichkeitsloſen Gott iſt nichts weiter als der Unterſchied zwiſchen dem myſtiſchen und dem rationellen, vernünftigen Menſchen. Der vernünftige Menſch lebt und denkt; er ergänzt den Mangel des Denkens durch das Leben, und den Mangel des Lebens durch das Denken, ſowohl theoretiſch, indem er aus der Vernunft ſelbſt ſich von der Realität der Sinnlichkeit überzeugt, als praktiſch, indem er die Lebensthätigkeit mit der geiſtigen Thätigkeit verbindet. Was ich im Leben habe, brauche ich nicht im Geiſte, nicht im metaphyſiſchen Weſen, nicht in Gott zu ſetzen — Liebe, Freundſchaft, Anſchauung, die Welt überhaupt gibt mir, was mir das Denken nicht gibt, nicht geben kann, aber auch nicht geben ſoll. Aber eben deßwegen lege ich im Denken die ſinnlichen Herzensbedürfniſſe beiſeite, um die Vernunft nicht durch Begierden zu verdunkeln — in der Sonderung der Thätigkeiten beſteht die Weisheit des Lebens und Denkens — ich brauche keinen Gott, der mir durch eine myſtiſche, imaginäre Phyſik den Mangel der wirklichen erſetzt. Mein Herz iſt befriedigt, wenn ich geiſtig thätig bin — ich denke daher dem ungebehrdigen, ſeine Gränzen überſpringenden, ſich in die

Digitized by Google

Angelegenheiten der Vernunft ungebührlich einmiſchenden Herzen gegenüber kalt, indifferent, abſtract, d. h. frei — ich denke alſo nicht, um mein Herz zu befriedigen, ſondern um meine durch das Herz nicht befriedigte Vernunft zu befriedigen; ich denke nur im Intereſſe der Vernunft, aus reinem Erkenntnißtriebe, will von Gott nur den Genuß der lautern, unvermiſchten Intelligenz. Nothwendig iſt daher der Gott des rationellen Kopfes ein andrer, als der Gott des nur ſich ſelbſt im Denken, in der Vernunft befriedigen wollenden Herzens. Und dieß will eben der myſtiſche Menſch, der nicht das läuternde Feuer der ſcheidenden und begränzenden Kritik verträgt; denn ſein Kopf iſt ſtets umnebelt von den Dämpfen, die aus der ungelöſchten Brunſt ſeines begehrlichen Gemüths aufſteigen. Er kommt nie zum abſtracten, d. h. intereſſeloſen, freien Denken, aber eben deßwegen auch nie zur Anſchauung der Dinge in ihrer einfachen Natürlichkeit, Wahrheit und Wirklichkeit; er identificirt daher, ein geiſtiger Hermaphrodit und Onaniſt, unmittelbar, ohne Kritik das männliche Princip des Denkens und das weibliche der ſinnlichen Anſchauung, d. h. er ſetzt ſich einen Gott, in dem er in der Befriedigung ſeines Erkenntnißtriebes unmittelbar zugleich ſeinen Geſchlechtstrieb, d. h. den Trieb nach einem perſönlichen Weſen befriedigt. So iſt auch nur aus der Unzucht eines myſtiſchen Hermaphroditismus, aus einem wollüſtigen Traume, aus einer krankhaften Metaſtaſe des Zeugungsſtoffes in das Hirn das Monſtrum der Schelling'ſchen Natur in Gott entſproſſen; denn dieſe Natur repräſentirt, wie gezeigt, nichts weiter als die das Licht der Intelligenz verfinſternden Begierden des Fleiſches.

In Betreff der Trinität noch dieſe Bemerkung. Die ältern Theologen ſagten, daß die weſentlichen Attribute Gottes als Gottes ſchon aus dem Lichte der natürlichen Vernunft erhellten. Warum anders aber kann die Vernunft aus ſich ſelbſt das göttliche Weſen erkennen, als weil das göttliche Weſen nichts andres iſt als das eigne objective Weſen

Digitized by Google

der Intelligenz? Von der Trinität aber ſagten ſie, daß ſie nur aus der Offenbarung erkennbar ſei. Warum nicht aus der Vernunft? weil ſie der Vernunft widerſpricht, d. h. weil ſie kein Vernunftbedürfniß, ſondern ein ſinnliches, gemüthliches Bedürfniß ausdrückt. Uebrigens heißt: Etwas ſtammt aus der Offenbarung, überhaupt nur ſo viel als: Etwas iſt uns nur auf dem Wege der Tradition zugekommen. Die Dogmen der Religion ſind entſprungen zu gewiſſen Zeiten, aus beſtimmten Bedürfniſſen, unter beſtimmten Verhältniſſen und Vorſtellungen; deßwegen den Menſchen einer ſpätern Zeit, in der dieſe Verhältniſſe, Bedürfniſſe, Vorſtellungen verſchwunden, etwas Unverſtändliches, Unbegreifliches, nur Ueberliefertes, d. h. Geoffenbartes. Der Gegenſatz von Offenbarung und Vernunft reducirt ſich nur auf den Gegenſatz von Geſchichte und Vernunft, nur darauf, daß die Menſchheit zu einer gewiſſen Zeit nicht mehr kann, was ſie zu einer andern Zeit recht gut vermochte, gleichwie auch der Menſch als Individuum nicht gleichgültig zu jeder Zeit, ſondern nur in den Momenten beſonderer Aufforderung von Außen und Aufregung von Innen ſein Vermögen entfaltet. So entſtehen die Werke des Genies immer nur unter ganz beſondern, nur einmal ſo zuſammentreffenden innern und äußern Bedingungen; ſie ſind *ἅπαξ λεγόμενα*. „Einmal iſt alles Wahre nur.“ Daher dem Menſchen in ſpätern Jahren oft die eignen Werke ganz fremd und unbegreiflich vorkommen. Er weiß jetzt nicht mehr, wie er ſie erzeugte und erzeugen konnte, d. h. er kann ſie ſich jetzt nicht mehr aus ſich erklären, noch weniger wieder hervorbringen. Das ſoll aber auch nicht ſein. Solche Repetition wäre unnöthig, und, weil unnöthig, geiſtlos. Wir wiederholen es: „Einmal iſt alles Wahre nur.“ Nur was einmal, geſchieht nothwendig, und nur, was nothwendig, iſt wahr. Die Noth iſt das Geheimniß jeder wahren Schöpfung. Nur wo Noth, da wirkt Natur, und nur wo Natur, da wirkt Genie, der Geiſt der unfehlbaren Wahrheit. So thöricht es daher wäre, wenn wir in reifern Jahren die Werke unſrer Jugend, weil

ihr Inhalt und Urſprung uns fremd und unbegreiflich geworden, aus einer beſondern Inſpiration von Oben her ableiten wollten; ſo thöricht iſt es, den Lehren und Vorſtellungen einer vergangenen Zeit deßwegen, weil die nachgekommenen Menſchen ſie nicht mehr in ihrer Vernunft finden, einen die menſchlichen Kräfte überſteigenden, einen göttlichen, d. h. imaginären, illuſoriſchen Urſprung zu vindiciren.

Die Schöpfung aus Nichts drückt die Ungöttlichkeit, Weſenloſigkeit d. i. die Nichtigkeit der Welt aus. Das Nichts, aus dem die Welt geſchaffen, iſt ihr eignes Nichts.

Sanctus Dominus Deus omnipotens in principio, quod est in te, in sapientia tua, quae nata est de substantia tua, fecisti aliquid et de nihilo. Fecisti enim coelum et terram non de te, nam esset aequale unigenito tuo, ac per hoc et tibi, et nullo modo justum esset, ut aequale tibi esset, quod in te non esset. Et aliud praeter te non erat, unde faceres ea Deus... Et ideo de nihilo fecisti coelum et terram. Augustinus (Confessionum l. XII. c. 7.) Creatio non est motus, sed simplicis divinae voluntatis vocatio ad esse eorum, quae antea nihil fuerunt et secundum seipsa et nihil sunt et ex nihilo sunt. Albertus M. (de mirab. sci. Dei P. II. Tr. I. Qu. 4. art. 5. memb. II.) Creatura in nullo debet parificari Deo, si autem non habuisset initium durationis et esse, in hoc parificaretur Deo. (ibid. Quaest. incidens I.)

Die Vorſehung iſt das religiöſe Bewußtſein des Menſchen von ſeinem Unterſchiede von den Thieren, von der Natur überhaupt.

„Sorget Gott für die Ochſen?" Paulus. (1 Korinther 9, 9.) Nunquid curae est Deo bobus? inquit Paulus. Ad nos ea cura dirigitur, non ad boves, equos, asinos, qui in usum nostrum sunt conditi. J. L. Vivis Val. (de

veritate fidei chr. Bas. 1544. p. 108.) Nunquid enim cura est Deo de bobus? Et sicut non est cura Deo de bobus, ita nec de aliis irrationalibus. Dicit tamen scriptura (sapient. 6) quia ipsi cura est de omnibus. Providentiam ergo et curam universaliter de cunctis, quae condidit, habet..... Sed specialem providentiam atque curam habet de rationabilibus. Petrus L. (l. I. dist. 39. c. 3.) Hier haben wir wieder ein Beiſpiel, wie die chriſtliche Sophiſtik ein Product des chriſtlichen Glaubens iſt, insbeſondere des Glaubens an die Bibel als das Wort Gottes. Gott kümmert ſich nicht um die Ochſen; Gott kümmert ſich um Alles, alſo auch die Ochſen. Das ſind Widerſprüche; aber das Wort Gottes darf ſich nicht widerſprechen. Wie kommt nun der Glaube aus dieſem Widerſpruch heraus? Nur dadurch, daß er zwiſchen die Poſition und Negation des Subjects ein Prädicat einſchiebt, welches ſelbſt zugleich eine Poſition und Negation, d. h. ſelbſt ein Widerſpruch, eine theologiſche Illuſion, ein Sophisma, eine Lüge iſt. So hier das Prädicat: Allgemein. Eine allgemeine Vorſehung iſt eine illuſoriſche, in Wahrheit keine. Nur die ſpecielle Vorſehung iſt Vorſehung — Vorſehung im Sinne der Religion.

Die Negation der Vorſehung iſt Negation Gottes. Qui ergo providentiam tollit, totam Dei substantiam tollit, et quid dicit nisi Deum non esse?... Si non curat humana, sive sciens, sive nesciens, cessat omnis causa pietatis, cum sit spes nulla salutis. Joa. Trithemius. (Tract. de providentia Dei.) Nam qui nihil aspici a Deo affirmant, prope est ut cui adspectum adimunt, etiam substantiam tollant. Salvianus (l. c. l. IV.) Nec sane multum interest, utrum id (Deos esse) neget, an eos omni procuratione atque actione privet. Cicero (de Nat. D. II. 16.) „Ariſtoteles geräth faſt auf die Meinung, daß, obgleich er Gott nicht ausdrücklich einen Narren nennt, er ihn doch für einen ſolchen halte, der von unſern Sachen nichts wiſſe, nichts von unſerm Vorhaben er-

kenne, verſtehe, ſehe, nichts betrachte als ſich ſelbſt. . . . Aber was geht uns ein ſolcher Gott oder Herr an? was vor Nutzen haben wir davon? Luther (in Walchs Philoſ. Lexikon. Art. Vorſehung.). Die Vorſehung iſt daher der unwiderſprechlichſte, augenfälligſte Beweis, daß es ſich in der Religion, im Weſen Gottes ſelbſt um gar nichts andres handelt, als um den Menſchen, daß das Geheimniß der Theologie die Anthropologie, der Inhalt, der Gehalt des unendlichen Weſens das „endliche" Weſen iſt. Gott ſieht den Menſchen, heißt: der Menſch ſieht ſich nur ſelbſt in Gott; Gott ſorgt für den Menſchen, heißt: die Sorge des Menſchen für ſich ſelbſt iſt ſein höchſtes Weſen. Die Realität Gottes wird abhängig gemacht von der Thätigkeit Gottes. Ein nicht activer Gott iſt kein realer, wirklicher Gott. Aber keine Activität ohne Gegenſtand. Erſt der Gegenſtand macht die Thätigkeit aus einem bloßen Vermögen zu wirklicher Thätigkeit. Dieſer Gegenſtand iſt der Menſch. Wäre nicht der Menſch, ſo hätte Gott keine Urſache zur Thätigkeit. Alſo iſt der Menſch das Bewegungsprincip, die Seele Gottes. Ein Gott, der nicht den Menſchen ſieht und hört, nicht den Menſchen in ſich hat, iſt ein blinder und tauber, d. h. müßiger, leerer, inhaltsloſer Gott. Alſo iſt die Fülle des göttlichen Weſens die Fülle des menſchlichen — alſo die Gottheit Gottes die Menſchheit. Ich für mich — das iſt das troſtloſe Geheimniß des Epikureismus, des Stoicismus, des Pantheismus; Gott für mich — dieß iſt das troſtreiche Geheimniß der Religion, des Chriſtianismus. Iſt der Menſch um Gottes, oder Gott um des Menſchen willen? Allerdings iſt der Menſch in der Religion um Gottes willen, aber nur weil Gott um des Menſchen willen iſt. Ich für Gott, weil Gott für mich.

Die Vorſehung iſt identiſch mit der Wundermacht, die ſupernaturaliſtiſche Freiheit von der Natur, die Herrſchaft der Willkühr über das Geſetz. **Liberrime Deus imperat naturae — Naturam saluti hominum attemperat propter Ecclesiam.... Omnino tri-**

Digitized by Google

buendus est Deo hic honos, quod possit et velit opitulari nobis, etiam cum a tota natura destituimur, contra seriem omnium secundarum causarum... Et multa accidunt plurimis hominibus, in quibus mirandi eventus fateri eos cogunt, se a Deo sine causis secundis servatos esse. C. Peucerus (de praecip. Divinat. gen. Servestae 1591. p. 44.) Ille tamen qui omnium est conditor, nullis instrumentis indiget. Nam si id continuo fit, quicquid ipse vult, velle illius erit author atque instrumentum; nec magis ad haec regenda astris indiget, quam cum luto aperuit oculos coeci, sicut refert historia Evangelica. Lutum enim magis videbatur obturaturum oculos, quam aperturum. Sed ipse ostendere nobis voluit omnem naturam esse sibi instrumentum ad quidvis, quantumcunque alienum. J.L. Vives (l.c.102.)

Die Allmacht der Vorſehung iſt die Allmacht des von allen Determinationen und Naturgeſetzen ſich entbindenden menſchlichen Gemüths. Dieſe Allmacht realiſirt das Gebet. Das Gebet iſt allmächtig.

„Das Gebet des Glaubens wird dem Kranken helfen.... Des Gerechten Gebet vermag viel. Elias war ein Menſch, gleichwie wir, und er betete ein Gebet, daß es nicht regnen ſollte, und es regnete nicht auf Erden drei Jahre und ſechs Monate. Und er betete abermal und der Himmel gab den Regen und die Erde brachte ihre Frucht." Jacobi 5, 15—18. „So ihr Glauben habt und nicht zweifelt, ſo werdet ihr nicht allein ſolches mit dem Feigenbaum thun, ſondern ſo ihr werdet ſagen zu dieſem Berge: Hebe Dich auf und wirf Dich ins Meer, ſo wird es geſchehen. Und alles was ihr bittet im Gebet, ſo ihr glaubet, ſo werdet ihr es empfangen." Matthäi 21, 21—22. Daß unter dieſen Bergen, die die Kraft des Gebets oder Glaubens überwindet, nicht nur ſo im Allgemeinen res difficillimae, wie die Exegeten ſagen, welche dieſe Stelle nur für eine ſprüchwörtliche, hyperboliſche Redensart der Juden erklären, ſondern vielmehr der Natur

Digitized by Google

und Vernunft nach unmögliche Dinge zu verſtehen ſind, dieß beweiſt eben das Exempel mit dem augenblicklich verdorrten Feigenbaum, auf den ſich dieſe Stelle bezieht. Es iſt hier unbezweifelbar ausgeſprochen die Allmacht des Gebets, des Glaubens, vor welcher die Macht der Natur in Nichts verſchwindet. Mutantur quoque ad preces ea quae ex naturae causis erant sequutura, quemadmodum in Ezechia contigit, rege Juda, cui, quod naturales causarum progressus mortem minabantur, dictum est a propheta Dei: Morieris et non vives; sed is decursus naturae ad regis preces mutatus est et mutaturum se Deus praeviderat. J. L. Vives (l. c. p. 132.) Saepe fatorum saevitiam lenit Deus, placatus piorum votis. Melanchthon (Epist. Sim. Grynaeo.) Celſus fordert die Chriſten auf, dem Kaiſer zu helfen, nicht den Kriegsdienſt zu verweigern. Darauf erwidert Origenes: Precibus nostris profligantes omnes bellorum excitatores daemonas et perturbatores pacis ac foederum plus conferimus regibus, quam qui arma gestant pro Republica. Origenes (adv. Celsum. S. Gelenio int. l. VIII.)

Der Glaube iſt die Freiheit und Seligkeit des Gemüths in ſich ſelbſt. Das ſich in dieſer Freiheit bethätigende, vergegenſtändlichende Gemüth, die Reaction des Gemüths gegen die Natur iſt die Willkühr der Phantaſie. Die Glaubensgegenſtände widerſprechen daher nothwendig der Natur, nothwendig der Vernunft, als welche die Natur der Dinge repräſentirt.

Quid magis contra fidem, quam credere nolle, quidquid non possit ratione attingere?... Nam illam quae in Deum est fides, beatus papa Gregorius negat plane habere meritum, si ei humana ratio praebeat experimentum. Bernardus (gegen Abälard Ep. ad dom. Papam Innocentium.) Partus virginis nec ratione colligitur,

nec exemplo monstratur. Quodsi ratione colligitur, non erit mirabile. Conc. Toletan. XI. Art. IV. (Summa. Carranza.) Quid autem incredibile, si contra usum originis naturalis peperit Maria et virgo permanet: quando contra usum naturae mare vidit et fugit atque in fontem suum Jordanis fluenta remearunt? Non ergo excedit fidem, quod virgo peperit, quando legimus, quod petra vomuit aquas et in montis speciem maris unda solidata est. Non ergo excedit fidem, quod homo exivit de virgine, quando petra profluit, scaturivit ferrum supra aquas, ambulavit homo supra aquas. Ambrosius (Epist. L. X. Ep. 81. Edit. Basil. Amerbach. 1492 u. 1516.) Mira sunt fratres, quae de isto sacramento dicuntur.... Haec sunt quae fidem necessario exigunt, rationem omnino non admittunt. Bernardus (de Coena Dom.) Quid ergo hic quaeris naturae ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse partus ex virgine. Petrus Lomb. (l. IV. dist. 10. c. 2.) Laus fidei est credere quod est supra rationem, ubi homo abnegat intellectum et omnes sensus. (Addit. Henrici de Vurimaria. ibid. dist. 12. c. 5.)

Das Chriſtenthum machte den Menſchen zu einem außerweltlichen, übernatürlichen Weſen.

„Wir haben hier keine bleibende Stadt, ſondern die zukünftige ſuchen wir.“ Hebräer 13, 14. „Der erſte Menſch Adam iſt gemacht in das natürliche Leben und der letzte Adam in das geiſtliche Leben. Der erſte Menſch iſt von der Erde und irdiſch, der andere Menſch iſt der Herr vom Himmel.“ 1. Korinther 15, 45. 47. „Unſer Wandel (nicht Wandel, ſondern unſer Indigenat, Heimathsrecht, *πολίτευμα* civitas aut jus civitatis) iſt im Himmel, von dannen wir auch warten des Heilands Jeſu Chriſti, des Herrn, welcher unſern nichtigen Leib verklären wird, daß er ähnlich werde ſeinem verklärten Leibe, nach der Wirkung, damit er kann auch alle Dinge

ihm unterwürfig machen.“ Philipper 3, 20. 21. Coelum de mundo: homo supra mundum. Ambrosius (Epist. l. VI. Ep. 38 nach der cit. Ausg.) Agnosce o homo dignitatem tuam, agnosce gloriam conditionis humanae. Est enim tibi cum mundo corpus .... sed est tibi etiam sublimius aliquid, nec omnino comparandus es caeteris creaturis. Bernardus (Opp. Basil. 1552. p. 79.) At Christianus ... ita supra totum mundum ascendit, nec consistit in coeli convexis, sed transcensis mente locis supercoelestibus ductu divini spiritus velut jam extra mundum raptus offert Deo preces. Origenes (contra Celsum. ed. Hoeschelio p. 370.) Totus quidem iste mundus ad unius animae pretium aestimari non potest. Non enim pro toto mundo Deus animam suam dare voluit, quam pro anima humana dedit. Sublimius est ergo animae pretium, quae non nisi sanguine Christi redimi potest. Medit. devotiss. c. II. (Unter den unächten Schriften des heil. Bernhard.) Sapiens anima .... Deum tantummodo sapiens hominem in homine exuit, Deoque plene et in omnibus affecta, omnem infra Deum creaturam non aliter quam Deus attendit. Relicto ergo corpore et corporeis omnibus curis et impedimentis omnium quae sunt praeter Deum obliviscitur, nihilque praeter Deum attendens quasi se solam, solumque Deum existimans etc. De Nat. et Dign. Amoris divini c. 14, 15. (Ebend.) Quanta est nobilitas animae, Christum Jesum habere sponsum. De inter. Domo c. 33. (Ebend.)

Der Cälibat und das Mönchthum — natürlich nur in ihrer urſprünglichen, religiöſen Bedeutung und Geſtalt — ſind ſinnliche Erſcheinungen, nothwendige Folgen von dem ſupernaturaliſtiſchen, extramundanen Weſen des Chriſtenthums.

Digitized by Google

Allerdings widerſprechen ſie auch — der Grund davon iſt ſelbſt implicite in dieſer Schrift ausgeſprochen — dem Chriſtenthum; aber nur weil das Chriſtenthum ſelbſt ein Widerſpruch iſt. Sie widerſprechen dem exoteriſchen, praktiſchen, aber nicht dem eſoteriſchen, theoretiſchen Chriſtenthum; ſie widerſprechen der chriſtlichen Liebe, inwiefern dieſe ſich auf den Menſchen bezieht, aber nicht dem chriſtlichen Glauben, nicht der chriſtlichen Liebe, inwiefern ſie nur um Gottes willen die Menſchen liebt, ſich auf Gott, als das außerweltliche, übernatürliche Weſen, bezieht. Vom Cälibat und Mönchsthum ſteht nun freilich nichts in der Bibel. Und das iſt ſehr natürlich. Im Anfang des Chriſtenthums handelte es ſich nur um die Anerkennung Jeſu als des Chriſtus, des Meſſias, nur um die Bekehrung der Heiden und Juden. Und dieſe Bekehrung war um ſo dringender, je näher man ſich die Zeit des Gerichts und Weltuntergangs dachte, — alſo periculum in mora. Es fehlte überhaupt Zeit und Gelegenheit zum Stillleben, zur Contemplation des Mönchthums. Nothwendig waltete daher damals eine mehr praktiſche und auch liberalere Geſinnung vor, als in der ſpätern Zeit, wo das Chriſtenthum bereits zu weltlicher Herrſchaft gelangt und damit der Bekehrungstrieb erloſchen war. Apostoli (ſagt ganz richtig die Kirche: Carranza l. c. p. 256.) cum fides inciperet, ad fidelium imbecillitatem se magis demittebant, cum autem evangelii praedicatio sit magis ampliata, oportet et Pontifices ad perfectam continentiam vitam suam dirigere. So wie einmal das Chriſtenthum ſich weltlich realiſirte, ſo mußte ſich auch nothwendig die ſupernaturaliſtiſche, überweltliche Tendenz des Chriſtenthums zu einer ſelbſt weltlichen Scheidung von der Welt ausbilden. Und dieſe Geſinnung der Abſonderung vom Leben, vom Leibe, von der Welt, dieſe erſt hyper-, dann antikosmiſche Tendenz iſt ächt bibliſchen Sinnes und Geiſtes. Außer den bereits angeführten und andern allgemein bekannten Stellen mögen noch folgende als Beiſpiele daſtehen. „Wer ſein Leben auf dieſer

Welt haſſet, der wird es erhalten zum ewigen Leben.“ Johannes 12, 25. „Ich weiß, daß in mir, d. i. in meinem Fleiſche wohnet nichts Gutes.“ Römer 7, 18. 14. (Veteres enim omnis vitiositatis in agendo origenes ad corpus referebant. J. G. Rosenmüller Scholia.) „Weil nun Chriſtus für uns im Fleiſch gelitten hat, ſo wapnet euch auch mit demſelbigen Sinne, denn wer im Fleiſch leidet, der höret auf von Sünden.“ 1. Petri 4, 1. „Ich habe Luſt abzuſcheiden und bei Chriſto zu ſein.“ Philipper 1, 23. „Wir ſind aber getroſt und haben viel mehr Luſt, außer dem Leibe zu wallen und daheim zu ſein bei dem Herrn.“ 2. Korinth. 5, 8. Die Scheidewand zwiſchen Gott und Menſch iſt demnach der Leib (wenigſtens der ſinnliche, wirkliche Leib), der Leib alſo, als ein Hinderniß der Vereinigung mit Gott etwas Nichtiges, zu Negirendes. Daß unter der Welt, welche im Chriſtenthum negirt wird, keineswegs nur das eitle Genußleben, ſondern die wirkliche objective Welt zu verſtehen iſt, das geht auf eine populäre Weiſe ſchon aus dem Glauben hervor, daß bei der Ankunft des Herrn, d. h. der Vollendung der chriſtlichen Religion Himmel und Erde vergehen werden. Allerdings erwarteten auch die Juden mit heißer Sehnſucht den Untergang der beſtehenden Welt. Aber ſtammt denn das Chriſtenthum nicht aus dem Judenthum? Hat das Chriſtenthum je ſeinen Zuſammenhang mit dieſem ſeinen Urſprung abgebrochen, verläugnet? Ueberhaupt, wenn man Alles, was das Chriſtenthum mit andern Religionen gemein hat, als nicht chriſtlich von ihm ausmerzen will, was bleibt denn noch von ihm übrig? — Nichts als ein Nomen proprium.

Nicht zu überſehen iſt der Unterſchied zwiſchen dem Glauben der Chriſten und dem Glauben der heidniſchen Philoſophen an den Untergang der Welt. Der chriſtliche Weltuntergang iſt nur eine Kriſis des Glaubens, — die Scheidung des Chriſtlichen von allem Antichriſtlichen, der Triumph des Glaubens über die Welt, ein Gottesurthel, ein antikosmiſcher, ſupernaturaliſtiſcher Act. „Der Him-

mel jetzund und die Erde werden durch ſein Wort geſparet, daß ſie zum Feuer behalten werden am Tage des Gerichts und Verdammniß der gottloſen Menſchen.“ 2. Petri 3, 7. Der heidniſche Weltuntergang iſt eine Kriſis des Kosmos ſelbſt, ein geſetzmäßiger, im Weſen der Natur begründeter Proceß. Sic origo mundi, non minus solem et lunam et vices siderum et animalium ortus, quam quibus mutarentur terrena, continuit. In his fuit inundatio, quae non secus quam hiems, quam aestas, lege mundi venit. Seneca Nat. Qu. l. III. c. 29. Es iſt das der Welt immanente Lebensprincip, das Weſen der Welt ſelbſt, welches dieſe Kriſis aus ſich erzeugt. Aqua et ignis terrenis dominantur. Ex his ortus et ex his interitus est. (ibid. c. 28.) Quidquid est, non erit; nec peribit, sed resolvetur. (Idem Epist. 71.) Die Chriſten ſchloſſen ſich von dem Weltuntergang aus. „Und er wird ſenden Engel mit hellen Poſaunen und ſie werden ſammeln ſeine Auserwählten von den vier Winden, von einem Ende des Himmels bis zu dem andern.“ Matthäi 24, 31. „Und ein Haar von eurem Haupt ſoll nicht umkommen. Und alsdann werden ſie ſehen des Menſchen Sohn kommen in der Wolke, mit großer Kraft und Herrlichkeit. Wenn aber dieſes anfähet zu geſchehen, ſo ſehet auf und hebet eure Häupter auf, darum daß ſich eure Erlöſung nahet.“ Lucas 21, 18, 27—28. „So ſeid nun wacker allezeit und betet, daß ihr würdig werden möget zu entfliehen dieſem allen, das geſchehen ſoll und zu ſtehen vor des Menſchen Sohn.“ Ebend. 36. Die Heiden dagegen identificirten ihr Schickſal mit dem Schickſal der Welt.... Hoc universum, quod omnia divina humanaque complectitur .... dies aliquis dissipabit et in confusionem veterem tenebrasque demerget. Eat nunc aliquis et singulas comploret animas. Quis tam superbae impotentisque arrogantiae est, ut in hac naturae necessitate, omnia ad eundem finem revocantis, se unum ac suos seponi velit. Seneca Cons. ad Polyb.

Digitized by Google

c. 20 u. 21. **Ergo quandoque erit terminus rebus humanis.... Non muri quenquam, non turres tuebuntur. Non proderunt templa supplicibus.** (Nat. Qu. L. III. c. 29.) Hier haben wir alſo wieder den charakteriſtiſchen Unterſchied des Heidenthums und Chriſtenthums. Der Heide vergaß ſich über der Welt, der Chriſt die Welt über ſich. Wie aber der Heide ſeinen Untergang mit dem Untergang der Welt, ſo identificirte er auch ſeine Wiederkunft und Unſterblichkeit mit der Unſterblichkeit der Welt. Dem Heiden war der Menſch ein gemeines, dem Chriſten ein auserleſnes Weſen, dieſem die Unſterblichkeit ein Privilegium des Menſchen, jenem ein Commungut, das er ſich nur vindicirte, indem und wiefern er auch andere Weſen daran Theil nehmen ließ. Die Chriſten erwarteten demnächſt den Weltuntergang, weil die chriſtliche Religion kein kosmiſches Entwicklungsprincip in ſich hat — alles was ſich entwickelte im Chriſtenthum, entwickelte ſich nur im Widerſpruch mit ſeinem urſprünglichen Weſen — weil mit der Exiſtenz Gottes im Fleiſch, d. h. mit der unmittelbaren Identität des Weſens der Gattung mit dem Individuum Alles erreicht, der Lebensfaden der Geſchichte abgeſchnitten, kein andrer Gedanke der Zukunft übrig war, als der Gedanke an eine Repetition, an die Wiederkunft des Herrn. Die Heiden dagegen verlegten den Weltuntergang in die ferne Zukunft, weil ſie, lebend in der Anſchauung des Univerſums, nicht um ihretwillen Himmel und Erde in Bewegung ſetzten, weil ſie ihr Selbſtbewußtſein erweiterten und befreiten durch das Bewußtſein der Gattung, die Unſterblichkeit nur ſetzten in die Fortdauer der Gattung, die Zukunft alſo nicht ſich reſervirten, ſondern den kommenden Generationen übrig ließen. **Veniet tempus quo posteri nostri tam aperta nos nescisse mirentur. Seneca (Nat. Quae. l. 7. c. 25.)** Wer die Unſterblichkeit in ſich ſetzt, hebt das geſchichtliche Entwicklungsprincip auf. Die Chriſten warten zwar nach Petrus einer neuen Erde und eines neuen Himmels. Aber mit dieſer chriſtlichen Erde iſt nun auch das

Digitized by Google

Theater der Geſchichte für immer geſchloſſen, das Ende der wirklichen Welt gekommen. Die Heiden dagegen ſetzen der Entwicklung des Kosmos keine Gränze, ſie laſſen die Welt nur untergehen, um wieder verjüngt als wirkliche Welt zu erſtehen, gönnen ihr ewiges Leben. Der chriſtliche Weltuntergang war eine Gemüthsſache, ein Object der Furcht und Sehnſucht, der heidniſche eine Sache der Vernunft und Naturanſchauung.

Die unbefleckte Jungfräulichkeit iſt das Princip des Heils, das Princip der neuen, chriſtlichen Welt.

Virgo genuit mundi salutem; virgo peperit vitam universorum... Virgo portavit, quem mundus iste capere aut sustinere non potest.... Per virum autem et mulierem caro ejecta de paradiso: per virginem juncta est Deo. Ambrosius (Ep. L. X. Ep. 82.) Jure laudatur bona uxor, sed melius pia virgo praefertur, dicente Apostolo (I. Cor. 7.). Bonum conjugium, per quod est inventa posteritas successionis humanae; sed melius virginitas, per quam regni coelestis haereditas acquisita et coelestium meritorum reperta successio. Per mulierem cura successit: per virginem salus evenit. (Derſ. Ep. 81.) Castitas jungit hominem coelo..... Bona est castitas conjugalis, sed melior est continentia vidualis. Optima vero integritas virginalis. De modo bene vivendi. Sermo 22. (Unter den unächten Schriften Bernhards) Pulchritudinem hominis non concupiscas (ibid. S. 23.). Fornicatio major est omnibus peccatis... Audi beati Isidori verba: Fornicatione coinquinari deterius est omni peccato. (ibid.) Virginitas cui gloriae merito non praefertur? Angelicae? Angelus habet virginitatem, sed non carnem, sane felicior, quam fortior in hac parte. Bernhardus (Ep. 113. ad Sophiam Virginem). Memento semper, quod paradisi colonum de possessione sua mulier ejecerit. Hieronymus (Ep. Nepotiano.)

Wenn nun aber die Enthaltung von der Befriedigung des Geſchlechtstriebes die Negation der Geſchlechtsdifferenz und folglich der Geſchlechtsliebe — denn was iſt dieſe ohne jene? — das Princip des chriſtlichen Himmels und Heils iſt; ſo iſt nothwendig die Befriedigung des Geſchlechtstriebes, der Geſchlechtsliebe, worauf ſich die Ehe gründet, die *Quelle der Sünde und des Uebels*. So iſt es auch. Das Geheimniß der Erbſünde iſt das Geheimniß der Geſchlechtsluſt. Alle Menſchen ſind in Sünden empfangen, weil ſie mit ſinnlicher, d. i. *natürlicher* Freude und Luſt empfangen wurden. Der Zeugungsact iſt, als ein genußreicher ſinnlicher, ein ſündiger Act. Die Sünde pflanzt ſich fort von Adam an bis auf uns herab, lediglich weil die Fortpflanzung der natürliche Zeugungsact iſt. Dieß alſo das große Geheimniß der chriſtlichen Erbſünde. Atque hic quam alienus a vero sit, etiam hic reprehenditur, quod *voluptatem* in homine *Deo authore* creatam asserit principaliter. Sed hoc divina scriptura redarguit, quae serpentis insidiis atque illecebris infusam Adae atque Evae voluptatem docet, siquidem ipse *serpens voluptas* sit.... Quomodo igitur voluptas ad paradisum revocare nos potest, quae *sola nos paradiso* exuit? *Ambrosius* (Ep. L. X. Ep. 82). *Voluptas ipsa sine culpa* nullatenus esse potest. *Petrus* L. (l. IV. dist. 31. c. 5.) Omnes in peccatis nati sumus, et ex *carnis delectatione* concepti culpam originalem nobiscum traximus. *Gregorius* (Petrus L. l. II. dist. 30. c. 2.) Firmissime tene et nullatenus dubites omnem hominem, qui per *concubitum viri et mulieris* concipitur, cum originali peccato nasci.... Ex his datur intelligi, *quid sit originale peccatum* scl. *vitium concupiscentiae*, quod in omnes concupiscentialiter natos per Adam intravit. (ibid. c. 3. ſ. auch dist. 31. c. 1.) Peccati causa ex *carne* est. *Ambrosius* (ibid.) Homo *natus de muliere et ob hoc cum reatu*. *Bernhardus* (de consid. l. II.) Peccatum quomodo non fuit, ubi libido non defuit? ....

Digitized by Google

Quo pacto, inquam aut sanctus asseretur conceptus, qui de spiritu s. non est, ne dicam de peccato est? Derſ. **(Epist. 174. Edit. cit.)**

Es erhellt hieraus zur Genüge, daß die fleiſchliche Vermiſchung an und für ſich ſelbſt das Grundübel der Menſchheit und folglich die Ehe, inwiefern ſie auf den Geſchlechtstrieb ſich gründet, ehrlich herausgeſagt, ein Product des Teufels iſt. Der Chriſt hat freilich geſagt, daß den Reinen alles rein, daß alle Creatur als Geſchöpf Gottes gut ſei. Aber aus demſelben Munde, der dieſen Satz ausgeſprochen, iſt der entgegengeſetzte gekommen, daß wir alle von Natur *φύσει* Kinder des Zornes Gottes ſind. Wäre wirklich und wahrhaft das Natürliche als das Gute anerkannt, ſo würde das Chriſtenthum mit allen ſeinen übernatürlichen Lehren und Gnadenmitteln zuſammenſtürzen, als welche eben die Verdorbenheit der Natur zur Vorausſetzung haben. Wohl iſt die Creatur als Geſchöpf Gottes gut, aber ſo, wie ſie erſchaffen worden, ſo exiſtirt ſie ja längſt ſchon nicht mehr. Der Teufel hat die Creatur Gott abſpenſtig gemacht und bis in den Grund hinein verdorben. „Verflucht ſei der Acker um deinetwillen.“ Der Fall der Creatur iſt aber nur eine Hypotheſe, wodurch ſich der Glaube den läſtigen, beunruhigenden Widerſpruch, daß die Natur ein Product Gottes iſt und dennoch ſo, wie ſie wirklich iſt, ſich nicht mit Gott, d. h. dem chriſtlichen Gemüthe zuſammenreimen läßt, aus dem Sinne ſchlägt.

Allerdings hat das Chriſtenthum nicht das Fleiſch als Fleiſch, die Materie als Materie für etwas Sündhaftes, Unreines erklärt, im Gegentheil aufs heftigſte gegen die Ketzer, welche dieſes ausſprachen und die Ehe verwarfen, geeifert (ſ. z. B. Clemens Alex. **Stromata lib. III.** und den h. Bernhard: **Super Cantica. Sermo 66.**) — übrigens, auch ganz abgeſehen von dem Haß gegen die Ketzer, der ſo häufig die heilige chriſtliche Kirche inſpirirte und ſo weltklug machte, aus Gründen, aus denen keineswegs die Anerkennung der Natur als ſolcher folgte, und unter Beſchränkungen, d. i. Nega-

tionen, welche dieſe Anerkennung der Natur zu einer nur ſcheinbaren, illuſoriſchen machen. Der Unterſchied zwiſchen den Ketzern und Rechtgläubigen iſt nur der, daß dieſe indirect, verſchlagen, heimlich ſagten, was jene unumwunden, direct, aber eben deßwegen auf eine anſtößige Weiſe ausſprachen. Von der Materie läßt ſich die Luſt nicht abſondern. Die materielle Luſt iſt nichts weiter als, ſo zu ſagen, die Freude der Materie an ſich ſelbſt, die ſich ſelbſt bethätigende Materie. Jede Freude iſt Selbſtbethätigung, jede Luſt Kraftäußerung, Energie. Jede organiſche Function iſt im normalen Zuſtande mit Wohlluſt verbunden — ſelbſt das Athmen iſt ein wohllüſtiger Act, der nur deßwegen nicht als ſolcher empfunden wird, weil er ein ununterbrochener Proceß iſt. Wer daher nur die Zeugung, die fleiſchliche Vermiſchung als ſolche, überhaupt das Fleiſch als ſolches für rein, aber das ſich ſelbſt genießende Fleiſch, die mit ſinnlicher Luſt verknüpfte fleiſchliche Vermiſchung für Folge der Erbſünde und folglich ſelbſt für Sünde erklärt, der anerkennt nur das todte, aber nicht lebendige Fleiſch, der macht uns einen blauen Dunſt vor, der verdammt, verwirft den Zeugungsact, die Materie überhaupt, aber unter dem Scheine, daß er ſie nicht verwirft, daß er ſie anerkennt. Die nicht heuchleriſche, nicht verſtellte — die offenherzige, aufrichtige Anerkennung der Sinnlichkeit iſt die Anerkennung des ſinnlichen Genuſſes. Kurz wer, wie die Bibel, wie die Kirche, nicht die Fleiſchesluſt anerkennt — verſteht ſich die natürliche, nicht die widernatürliche — der anerkennt nicht das Fleiſch. Was nicht als Selbſtzweck — keineswegs darum auch als letzter Zweck — anerkannt wird, das wird nicht anerkannt. Wer mir den Wein nur als Arznei erlaubt, verbietet mir den Genuß des Weines. Komme man nicht mit der freigebigen Spendung des Weines auf der Hochzeit zu Cana. Denn dieſe Scene verſetzt uns ja unmittelbar durch die Verwandlung des Waſſers in Wein über die Natur hinaus, auf das Gebiet des Supernaturalismus. Wo, wie im Chri-

ſtenthum, als der wahre, ewige Leib ein ſupernaturaliſtiſcher, ſpiritualiſtiſcher Leib geſetzt wird, d. h. ein Leib, von dem alle objectiven, ſinnlichen Triebe, alles Fleiſch weggelaſſen iſt, da wird die wirkliche, d. i. die ſinnliche, fleiſchliche Materie negirt, als nichtig geſetzt.

Allerdings hat das Chriſtenthum nicht die Eheloſigkeit — freilich ſpäter für die Prieſter — zu einem Geſetz gemacht. Aber eben deßwegen, weil die Keuſchheit oder vielmehr die Ehe-, die Geſchlechtsloſigkeit die höchſte, überſchwänglichſte, ſupernaturaliſtiſchſte, die κατ' ἐξοχὴν himmliſche Tugend iſt, ſo kann und darf ſie nicht zu einem gemeinen Pflichtobject erniedrigt werden; ſie ſteht über dem Geſetze, ſie iſt die Tugend der chriſtlichen Gnade und Freiheit. **Virginitas non est jussa, sed admonita, quia nimis est excelsa. De modo bene viv. Sermo 21.... Et qui matrimonio jungit virginem suam, benefacit, et qui non jungit melius facit. Quod igitur bonum est, non vitandum est, et quod est melius, eligendum est. Itaque non imponitur, sed proponitur. Et ideo bene Apostolus dixit: De virginibus autem praeceptum non habeo, consilium autem do. Ubi praeceptum est, ibi lex est, ubi consilium, ibi gratia est.... Praeceptum enim castitatis est, consilium integritatis.... Sed nec vidua praeceptum accipit, sed consilium. Consilium autem non semel datum, sed saepe repetitum. Ambrosius (Liber de viduis).** Das heißt: die Eheloſigkeit iſt kein Geſetz im gemeinen oder jüdiſchen, aber ein Geſetz im chriſtlichen Sinne oder für den chriſtlichen Sinn, welcher die chriſtliche Tugend und Vollkommenheit ſich zu Gewiſſen, zu Gemüthe zieht, kein gebieteriſches, ſondern vertrauliches, kein offenbares, ſondern ein heimliches, eſoteriſches Geſetz — ein bloßer Rath, d. h. ein Geſetz, das ſich nicht als Geſetz auszuſprechen wagt, ein Geſetz nur für den feiner Fühlenden, nicht für die große Maſſe. Du darfſt heirathen; ja wohl! ohne alle Furcht, eine Sünde zu begehen, d. h. eine offenbare, namhafte, plebejiſche Sünde; aber deſto beſſer thuſt Du, wenn Du nicht

Dich verheirathest; indeß das iſt nur mein unmaaßgeblicher, freundſchaftlicher Rath. **Omnia licent, sed non omnia expediunt.** Was im Vorderſatze zugegeben, das wird im Nachſatz widerrufen. **Licet,** ſagt der Menſch, **non expedit,** ſagt der Chriſt. Aber nur was für den Chriſten gut, iſt für den Menſchen, wofern er ein chriſtlicher ſein will, das Maaß des Thuns und Laſſens. **Quae non expediunt, nec licent** — ſo ſchließt das Gefühl des chriſtlichen Adels. Die Ehe iſt daher nur eine Indulgenz gegen die Schwachheit oder vielmehr Stärke des Fleiſches, ein Naturnachlaß des Chriſtenthums, ein Abfall von dem wahrhaft, dem vollendet chriſtlichen Sinn; aber inſofern gut, löblich, heilig ſelbſt, als ſie das beſte Arzneimittel gegen die **Fornicatio** iſt. Um ihrer ſelbſt willen, als Selbſtgenuß der Geſchlechtsliebe, wird ſie nicht anerkannt, nicht geheiligt; — alſo iſt die Heiligkeit der Ehe im Chriſtenthum nur Scheinheiligkeit, nur Illuſion, denn was man nicht um ſein ſelbſt willen anerkennt, wird nicht anerkannt, aber mit dem trügeriſchen Scheine, daß es anerkannt wird. Die Ehe iſt ſanctionirt, nicht um das Fleiſch zu heiligen und befriedigen, ſondern um das Fleiſch zu beſchränken, zu unterdrücken, zu tödten, — um durch den Teufel den Teufel auszutreiben. „Es iſt beſſer freyen, denn Brunſt leiden.“ 1 Korinther 7, 9. Aber wie viel beſſer iſt, ſagt Tertullian, dieſen Spruch entwickelnd, weder freyen noch Brunſt leiden.... **Possum dicere quod permittitur, bonum non est (ad Uxorem l. I. c. 3.). De minoribus bonis est conjugium, quod non meretur palmam, sed est in remedium.... Prima institutio habuit praeceptum, secunda indulgentiam. Didicimus enim ab Apostolo, humano generi propter vitandam fornicationem indultum esse conjugium. Petrus Lomb. (l. IV. dist. 26. c. 2.)** Die chriſtliche Sophiſtik wird dagegen erwidern, daß nur die nicht chriſtliche Ehe, nur die nicht vom Geiſte des Chriſtenthums conſecrirte, d. h. mit frommen Bildern verblümte Natur unheilig ſei. Allein wenn die Ehe, wenn die Natur erſt durch die Beziehung auf Chriſtus

geheiligt wird, ſo iſt eben damit nicht ihre Heiligkeit, ſondern nur die Heiligkeit des Chriſtenthums ausgeſprochen, ſo iſt die Ehe, die Natur an und für ſich ſelbſt unheilig. Und was iſt denn der Heiligenſchein, womit das Chriſtenthum die Ehe umgibt, um den Verſtand zu benebeln, anders als eine fromme Illuſion? Kann der Chriſt ſeine ehelichen Pflichten erfüllen, ohne **nolens volens** der heidniſchen Liebesgöttin zu opfern, ohne ſinnliche Erregung, ohne Fleiſchesluſt? Ja wohl. Der Chriſt hat nur zum Zweck die Bevölkerung der chriſtlichen Kirche, nicht die Befriedigung des Fleiſches, die Befriedigung der Liebe. Der Zweck iſt heilig, aber das Mittel an ſich ſelbſt unheilig. Und der Zweck heiligt, entſchuldigt das Mittel. **Conjugalis concubitus generandi gratia non habet culpam.** Der Chriſt, wenigſtens der wahre, negirt alſo, wenigſtens ſoll er negiren die Natur, indem er ſie befriedigt; er will nicht, er verſchmäht vielmehr das Mittel für ſich ſelbſt, er will nur den Zweck **in abstracto**; er thut mit religiöſem, ſupranaturaliſtiſchen Abſcheu, was er, aber widerwillig, mit natürlicher, ſinnlicher Luſt thut. Der Chriſt geſteht ſich nicht offenherzig ſeine Sinnlichkeit ein, er verläugnet vor ſeinem Glauben die Natur und hinwiederum vor der Natur ſeinen Glauben, d. h. er desavouirt öffentlich, was er im Geheimen thut. O wie viel beſſer, wahrer, herzensreiner waren die Heiden, die aus ihrer Sinnlichkeit kein Hehl machten, während die Chriſten läugnen, daß ſie das Fleiſch befriedigen, indem ſie es befriedigen! Noch heute halten die Chriſten theoretiſch an ihrer himmliſchen Ab- und Zukunft feſt; noch heute verläugnen ſie aus ſupranaturaliſtiſcher Schaam ihr Geſchlecht und gebehrden ſich bei jedem derb ſinnlichen Bilde, als wären ſie Engel, noch heute unterdrücken ſie, ſelbſt mit polizeilicher Gewalt, jedes offenherzige, freimüthige Selbſtbekenntniß der Sinnlichkeit, aber nur um durch das öffentliche Verbot ſich den geheimen Genuß der Sinnlichkeit zu würzen. Was iſt alſo, kurz und gut geſagt, der Unterſchied der Chriſten und Heiden in dieſer delicaten Materie? Die Heiden beſtätigten, die Chriſten widerleg-

Digitized by Google

ten ihren Glauben durch ihr Leben. Die Heiden thun, was ſie wollen, die Chriſten, was ſie nicht wollen, jene ſündigen mit, dieſe wider ihr Gewiſſen, jene einfach, dieſe doppelt, jene aus Hypertrophie, dieſe aus Atrophie des Fleiſches. Das ſpecifiſche Laſter der Heiden iſt das ponderable, ſinnliche Laſter der Unzucht, der Chriſten das imponderable theologiſche Laſter der Heuchelei — jener Heuchelei, wovon der Jeſuitismus zwar die auffallendſte, weltgeſchichtlichſte, aber gleichwohl nur eine beſondere Erſcheinung iſt. „Die Theologie macht ſündhafte Leute" ſagt Luther — Luther deſſen poſitive Eigenſchaften einzig ſein Herz und Verſtand ſo weit ſie natürlich, nicht durch die Theologie verdorben waren.

Der chriſtliche Himmel iſt die chriſtliche Wahrheit. Was vom Himmel, iſt vom wahren Chriſtenthum ausgeſchloſſen. Im Himmel iſt der Chriſt davon frei, wovon er hier frei zu ſein wünſcht, frei von dem Geſchlechtstrieb, frei von der Materie, frei von der Natur überhaupt.

„In der Auferſtehung werden ſie weder freyen, noch ſich freyen laſſen; ſondern ſie ſind gleich wie die Engel Gottes im Himmel." Matthäi 22, 30. „Die Speiſe dem Bauch und der Bauch der Speiſe, aber Gott wird dieſen und jenen hinrichten" (καταργήσει entbehrlich machen). I Korinth. 6, 13. „Davon ſage ich aber lieben Brüder, daß Fleiſch und Blut nicht können das Reich Gottes ererben, auch wird das Verwesliche nicht erben das Unverwesliche." (Ebend. 15, 50). „Sie wird nicht mehr hungern, noch dürſten, es wird auch nicht auf ſie fallen die Sonne oder irgend eine Hitze." Offenb. Joh. 7, 16. „Und wird keine Nacht da ſein und nicht bedürfen einer Leuchte oder des Lichts der Sonne." Ebend. 22, 5. **Comedere, bibere,**

Digitized by Google

vigilare, dormire, quiescere, laborare et caeteris necessitatibus naturae subjacere, vere magna miseria est et afflictio homini devoto, qui libenter esset absolutus et liber ab omni peccato. Utinam non essent istae necessitates, sed solum spirituales animae refectiones, quas heu! satis raro degustamus. Thomas a K. (de imit. l. I. c. 22 u. 25. S. hierüber auch z. B. S. Gregorii Nyss. de anima et resurr. Lipsiae 1837. p. 98. p. 144. 153.) Wohl iſt die chriſtliche Unſterblichkeit im Unterſchiede von der heidniſchen nicht die Unſterblichkeit des Geiſtes, ſondern die des Fleiſches.... Scientia immortalis visa est res illis (den heidniſchen Philoſophen) atque incorruptibilis. Nos autem, quibus divina revelatio illuxit ... novimus, non solum mentem, sed affectus perpurgatos, neque animam tantum, sed etiam corpus ad immortalitatem assumptum iri suo tempore. Baco de Verul. (de augm. Scien. l. I.) Celſus warf deßwegen den Chriſten ein desiderium corporis vor. Aber dieſer unſterbliche Körper iſt, wie ſchon bemerkt, ein immaterieller, d. h. durchaus gemüthlicher, ſubjectiver Leib — ein Leib, welcher die directe Negation des wirklichen natürlichen Leibes iſt. Und es handelt ſich daher in dieſem Glauben nicht ſowohl um die Anerkennung oder Verklärung der Natur, der Materie als ſolcher, als vielmehr nur um die Realität des Gemüths, der Subjectivität, welcher der wirkliche objective Leib zur Laſt iſt und daher ſtatt deſſen ein angemeſſener, ihren Wünſchen entſprechender Körper zu Theil wird.

Was die Engel eigentlich ſind, denen die himmliſchen Seelen gleichen werden, darüber gibt die Bibel eben ſo wenig, wie über andere wichtige Dinge, beſtimmte Aufſchlüſſe, ſie werden nur von ihr Geiſter *πνεύματα* genannt und als hominibus superiores bezeichnet. Die ſpätern Chriſten ſprachen ſich, und mit vollem Rechte, auch hierüber beſtimmter aus, jedoch verſchiedentlich. Die einen gaben ihnen Körper, die andern nicht — eine übrigens nur ſcheinbare Differenz, da der engliſche Leib nur ein phantaſtiſcher iſt. Was jedoch den

Digitized by Google

Körper der Auferſtehung betrifft, ſo hatten ſie hierüber nicht nur verſchiedene, ſondern auch ſehr entgegengeſetzte Vorſtellungen — Widerſprüche, die aber in der Natur der Sache liegen, ſich nothwendig ergeben aus dem Grundwiderſpruch des religiöſen Bewußtſeins, welcher ſich in dieſer Materie, wie gezeigt, darin offenbart, daß es im Weſen derſelbe individuelle Leib, den wir vor der Auferſtehung hatten, und doch wieder ein anderer, — ein anderer und doch wieder derſelbe ſein ſoll. Und zwar derſelbe Leib ſelbſt bis auf die Haare, **cum nec periturus sit capillus, ut ait Dominus: Capillus de capite vestro non peribit (Augustinus** und **Petrus L. l. IV. dist. 44, c. 1.)** Jedoch zugleich wieder ſo derſelbe, daß alles Läſtige, alles dem naturentfremdeten Gemüthe Widerſprechende beſeitigt wird. **Immo sicut dicit Augustinus: Detrahentur vitia et remanebit natura. Superexcrescentia autem capillorum et unguium est de superfluitate et vitio naturae. Si enim non peccasset homo, crescerent ungues et capilli ejus usque ad determinatam quantitatem, sicut in leonibus et avibus. (Addit. Henrici ab Vurimaria ibid. Edit. Basiliae 1513.)** Welch determinirter, naiver, treuherziger, zuverſichtlicher, harmoniſcher Glaube! Der auferſtandne Körper als derſelbe und doch zugleich ein andrer, neuer Leib hat auch wieder Haare und Nägel — ſonſt wäre er ein verſtümmelter, einer weſentlichen Zierde beraubter Körper, folglich die Auferſtehung nicht die **restitutio in integrum** — und zwar dieſelben Nägel und Haare, aber zugleich jetzt ſo beſchaffen, daß ſie mit dem Weſen des neuen Körpers im Einklang ſind. Dort iſt ihnen der Trieb des Wachsthums genommen, dort überſchreiten ſie nicht das Maaß der Schicklichkeit. Dort brauchen wir daher nicht mehr die Haare und Nägel abzuſchneiden — eben ſo wenig als die ſinnlichen Triebe der übrigen Fleiſchesglieder, weil ſchon an und für ſich der himmliſche Leib ein abſtracter, verſchnittener Leib iſt. Warum gehen denn die gläubigen Theologen der neuern Zeit nicht mehr in derlei Specialitäten ein, wie die ältern Theologen? Warum?

Digitized by Google

weil ihr Glaube ſelbſt nur ein allgemeiner, unbeſtimmter, d. h. nur geglaubter, vorgeſtellter, eingebildeter Glaube iſt, weil ſie aus Furcht vor ihrem mit dem Glauben längſt zerfallnen Verſtande, aus Furcht, ihren ſchwachſinnigen Glauben zu verlieren, wenn ſie bei Lichte, d. h. im **detail** die Dinge betrachten, die Conſequenzen d. h. die nothwendigen Beſtimmungen ihres Glaubens unterdrücken, vor dem Verſtande verheimlichen.

Der Widerſpruch im göttlichen Weſen iſt das oberſte Princip der chriſtlichen Sophiſtik.

Alle Beſtimmungen des göttlichen Weſens ſind Selbſtbejahungen, Selbſtbegründungen des menſchlichen Weſens, die aber dadurch unbegreiflich und unerforſchlich werden, daß ſie in Gott etwas Andres bedeuten und ſein ſollen, als ſie in der That ſind und ſein können. So iſt die göttliche Weisheit, der hervorbringende Verſtand Gottes nichts andres als der ſich als das abſolute Weſen der Dinge bejahende und begründende Verſtand im Menſchen. Dem Verſtande iſt nur der Verſtand ein reales Weſen. Der Verſtand oder nur ein Weſen mit Verſtand iſt ſich ſelbſt Zweck, um ſein ſelbſt willen, nicht ſelbſtloſes Mittel. Und nur, was ſich ſelbſt Zweck iſt, handelt nach Zwecken, handelt mit Abſichten; aber nur Zweckthätigkeit iſt Selbſtthätigkeit, und nur Selbſtthätigkeit Thätigkeit, die ihren Grund in ſich ſelbſt hat. Das Daſein eines verſtändigen Weſens erklärt ſich durch ſich ſelbſt: es hat eben den Grund ſeines Daſeins in ſich, weil es Selbſtzweck iſt. Was aber ſelbſt keine Abſichten hat, muß den Grund ſeines Daſeins in der Abſicht eines andern Weſens haben. Die Welt hat daher für den Verſtand nur Sinn, nur Verſtand, wenn er ſie daraus, woraus er ſich Alles erklärt und deutlich macht, d. h. aus ſich ſelbſt erklärt und ableitet, wenn er den Verſtand als Grund und Zweck der Welt ſetzt. Denn die Lehre, daß die

Digitized by Google

Welt nicht für ſich, ſondern für den Menſchen oder überhaupt ein verſtändiges Weſen, dieſes alſo der Zweck der Welt ſei, iſt im Grunde identiſch mit der Lehre, daß die Zweckthätigkeit, der Verſtand die Welt hervorgebracht habe. So iſt alſo der göttliche Verſtand nichts andres als der ſich bewährende menſchliche Verſtand — der Unterſchied daher jenes von dieſem nur eine fromme Illuſion, eine Phantaſie oder eine raffinirte Selbſttäuſchung, eine Lüge. Die Ableitung der Welt aus dem Verſtande, das rationelle Bedürfniß einer verſtändigen Urſache ſtützt ſich ja eben auf die Wahrnehmung, daß in der Welt im Widerſpruch mit ihrem — vorausgeſetzten, ſei es nun wirklichen oder vermeintlichen — Weſen Ordnung, Zweck, Verſtand obwaltet, daß die Welt nach Geſetzen beſtimmt und regiert wird, die der Menſch eben als verſtändige, mit ſeinem Verſtande übereinſtimmende erkennt. Er findet z. B. daß die Thiere zu ihren verſchiedenen Lebensbeſtimmungen paſſende Organe haben, daß alſo auch hier das Verſtandesgeſetz gilt, daß man, um einen beſtimmten Zweck zu erreichen, ein beſtimmtes entſprechendes Mittel ergreifen muß; er findet, daß ſich der chemiſche Stoff in Würfeln, Rhomben, Octaedern kryſtalliſirt, daß alſo auch in der Natur die Geſetze der Arithmetik und Geometrie, wenn auch mit Modificationen, walten, auch in ihr zwei mal zwei vier iſt. Wäre es anders in der Natur, zwei mal zwei nicht vier, die gerade Linie ein Kreis, das Quadrat ein Dreieck, kurz widerſprächen ihre Geſetze den Geſetzen des Verſtandes, ſo würde es dem Menſchen nie, auch nicht im Traume einfallen, dieſe boshafte Satyre auf den Verſtand aus dem Verſtande abzuleiten. Welch eine Selbſttäuſchung iſt es alſo, den Grund dieſes Verſtandes in der Natur oder vielmehr dieſen Verſtand ſelbſt, deſſen Annahme ſich nur gründet auf die Wahrnehmung der Uebereinſtimmung deſſelben mit dem Verſtande des Menſchen, zu einem andern, vom Verſtande des Menſchen weſentlich unterſchiednen Verſtande zu machen! Welch ein Selbſtbetrug! Dem Verſtande iſt das Bewußtſein ſeiner Einheit und Univerſalität weſentlich; er iſt ſelbſt nichts

Digitized by Google

andres als das Bewußtſein ſeiner als der abſoluten Identität, d. h. was dem Verſtande für verſtandesgemäß gilt, das iſt ihm ein abſolutes Geſetz; es iſt ihm unmöglich zu denken, daß, was ſich widerſpricht, falſch, unſinnig iſt, irgend wo wahr, und was wahr, was vernünftig, irgend wo falſch, unvernünftig ſei. Von einem weſentlich andern Verſtande habe ich auch nicht die entfernteſte Vorſtellung, die entfernteſte Ahnung. Vielmehr iſt jeder vermeintlich andere Verſtand, den ich ſetze, nur eine Poſition meines eignen Verſtandes, eine Idee, Vorſtellung von mir, eine Vorſtellung, die innerhalb mein Denkvermögen fällt, alſo meinen Verſtand ausdrückt und bejaht. Was ich denke und zwar als das Höchſte denke, das iſt eben der höchſte Grad meiner Denkkraft, das Maaß deſſen, was ich überhaupt zu denken vermag. Was ich denke, das thue ich ſelbſt — natürlich bei rein theoretiſchen oder intellectuellen Dingen — was ich als verbunden denke, verbinde ich, was ich denke als getrennt, unterſcheide ich in meinem Denken. Denke ich alſo z. B. in dem göttlichen Verſtande die Anſchauung oder Wirklichkeit des Gegenſtandes mit der Vorſtellung deſſelben unmittelbar verbunden, ſo verbinde ich ſie wirklich; mein Verſtand oder meine Einbildungskraft iſt alſo das Verbindungsvermögen dieſer Unterſchiede oder Gegenſätze. Wie könnteſt Du ſie Dir denn verbunden vorſtellen — ſei dieſe Vorſtellung nun eine confuſe oder deutliche — wenn Du ſie nicht in Dir ſelbſt verbändeſt? Wie könnteſt Du überhaupt eine Schranke in Gott aufheben, wenn Du ſie nicht an Dir ſelbſt als Schranke empfändeſt und aufhöbeſt, wie in Gott eine Realität ſetzen, wenn Du ſie nicht ſelbſt als Realität empfändeſt? Was iſt alſo Gott anders als das höchſte, ungetrübteſte, freieſte Selbſtgefühl des Menſchen? was der Verſtand Gottes anders, als der ſeiner ſelbſt gewiſſe, ſeiner ſelbſt bewußte Verſtand des Menſchen?

Digitized by Google

Die chriſtliche Religion iſt ein Widerſpruch. Sie iſt die Verſöhnung und zugleich der Zwieſpalt, zugleich die Einheit und der Gegenſatz von Gott und Menſch. Dieſer perſonificirte Widerſpruch iſt der Gottmenſch — die Einheit der Gottheit und Menſchheit in ihm Wahrheit und Unwahrheit.

Es iſt ſchon oben behauptet worden, daß, wenn Chriſtus zugleich Gott, Menſch und zugleich ein andres Weſen war, welches als ein des Leidens unfähiges Weſen vorgeſtellt wird, ſein Leiden nur eine Illuſion war. Denn ſein Leiden für ihn als Menſchen war kein Leiden für ihn als Gott. Nein! was er als Menſch bekannte, läugnete er als Gott. Er litt nur äußerlich, nicht innerlich, d. h. er litt nur ſcheinbar, doketiſch, aber nicht wirklich, denn nur der Erſcheinung, dem Anſehn, dem Aeußern nach war er Menſch, in Wahrheit, im Weſen aber, welches eben deßwegen nur den Gläubigen Gegenſtand war, Gott. Ein wahres Leiden wäre es nur geweſen, wenn er zugleich als Gott gelitten hätte. Was nicht in Gott ſelbſt aufgenommen, wird nicht in die Wahrheit, nicht in das Weſen, die Subſtanz aufgenommen. Unglaublich aber iſt es, daß die Chriſten ſelbſt, theils direct, theils indirect, eingeſtanden haben, daß ihr höchſtes, heiligſtes Myſterium nur eine Illuſion, eine Simulation iſt. Eine Simulation, die übrigens ſchon dem durchaus unhiſtoriſchen, theatraliſchen, illuſoriſchen Evangelium Johannis zu Grunde liegt, wie dieß unter Anderm beſonders aus der Auferweckung des Lazarus hervorgeht, indem hier der allmächtige Gebieter über Tod und Leben offenbar nur zur Oſtentation ſeiner Menſchlichkeit ſogar Thränen vergießet und ausdrücklich ſagt: „Vater ich danke Dir, daß Du mich erhöret haſt, doch ich weiß, daß Du mich allezeit höreſt, ſondern um des Volks willen, das umher ſtehet, ſage ich es, daß ſie glauben.“ Dieſe evangeliſche Simulation hat nun die chriſtliche Kirche bis zur offenbaren Verſtellung ausgebildet. **Si credas susceptionem corporis, adjungas divinitatis compassionem,**

portionem utique perfidiae, non perfidiam declinasti. Credis enim, quod tibi prodesse praesumis, non credis quod Deo dignum est... Idem enim patiebatur et non patiebatur ... Patiebatur secundum corporis susceptionem, ut suscepti corporis veritas crederetur et non patiebatur secundum verbi impassibilem divinitatem.... Erat igitur immortalis in morte, impassibilis in passione.... Cur divinitati attribuis aerumnas corporis et infirmum doloris humani divinae connectis naturae? Ambrosius (de incarnat. domin. sacr. c. 4 u. 5.). Juxta hominis naturam proficiebat sapientia, non quod ipse sapientior esset ex tempore ... sed eandem, qua plenus erat, sapientiam caeteris ex tempore paulatim demonstrabat... In aliis ergo non in se proficiebat sapientia et gratia. Gregorius in homil. quadam (bei Petrus Lomb. l. III. dist. 13. c. 1.) Proficiebat ergo humanus sensus in eo secundum ostensionem et aliorum hominum opinionem. Ita enim patrem et matrem dicitur ignorasse in infantia, quia ita se gerebat et habebat ac si agnitionis expers esset. Petrus L. (ibid. c. 2.) Ut homo ergo dubitat ut homo locutus est. (Ambrosius.) His verbis innui videtur, quod Christus non inquantum Deus vel Dei filius, sed inquantum homo dubitaverit affectu humano. Quod ea ratione dictum accipi potest: non quod ipse dubitaverit, sed quod modum gessit dubitantis et hominibus dubitare videbatur. Petrus L. (ibid. dist. 17. c. 2.) Wir haben im erſten Theil unſrer Schrift die Wahrheit, im zweiten die Unwahrheit der Religion dargeſtellt. Wahrheit iſt nur die Identität Gottes und des Menſchen — Wahrheit nur die Religion, wenn ſie die menſchlichen Beſtimmungen Gottes als menſchliche bejaht, Falſchheit, wenn ſie dieſelben negirt, Gott als ein andres Weſen ſondernd vom Menſchen. So hatten wir im erſten Theil zu beweiſen die Wahrheit des Leidens Gottes; hier haben wir den Beweis von der Unwahrheit dieſes Leidens, und zwar nicht den ſub-

Digitized by Google

jectiven, ſondern den objectiven — das Eingeſtändniß der Theologie ſelbſt, daß ihr höchſtes Myſterium, das Leiden Gottes nur eine Täuſchung, Illuſion iſt. Habe ich alſo falſch geredet, wenn ich ſagte, das oberſte Princip des Chriſtenthums ſei die Hypokriſie? Läugnet nicht auch der Theanthropos, daß er Menſch iſt, während er Menſch iſt? O widerlegt mich doch!

Es iſt daher die höchſte Kritikloſigkeit, Unwahrhaftigkeit, Willkührlichkeit, die chriſtliche Religion nur als Religion der Verſöhnung, nicht auch als die Religion des Zwieſpalts zu demonſtriren, in dem Gottmenſchen nur die Einheit, nicht auch den Widerſpruch des göttlichen und menſchlichen Weſens zu finden. Chriſtus hat nur als Menſch, nicht als Gott gelitten — Leidensfähigkeit iſt aber das Zeichen wirklicher Menſchheit — nicht als Gott iſt er geboren, gewachſen an Erkenntniß, gekreuzigt; d. h. alle menſchlichen Beſtimmungen ſind von ihm als Gott entfernt geblieben. **Si quis non confitetur proprie et vere substantialem differentiam naturarum post ineffabilem unionem, ex quibus unus et solus extitit Christus, in ea salvatam, sit condemnatus. Concil. Later. I. can. 7. (Carranza.)** Das göttliche Weſen iſt in der Menſchwerdung, ungeachtet der Behauptung, daß Chriſtus zugleich wahrer Gott und wahrer Menſch geweſen, eben ſo gut entzweit mit dem menſchlichen Weſen, als vor derſelben, indem jedes Weſen die Beſtimmungen des andern von ſich ausſchließt, obwohl beide, aber auf eine unbegreifliche, miraculöſe, d. i. unwahre, der Natur des Verhältniſſes, in dem ſie zu einander ſtehen, widerſprechende Weiſe zu einer Perſönlichkeit verknüpft ſein ſollen. Auch die Lutheraner, ja Luther ſelbſt, ſo derb er ſich über die Gemeinſchaft und Vereinigung der menſchlichen und göttlichen Natur in Chriſto ausſpricht, kommt doch nicht über ihren unverſöhnlichen Zwieſpalt hinaus. „Gott iſt Menſch und Menſch iſt Gott, dadurch doch weder die Naturen, noch derſelben Eigenſchaften mit einander vermiſcht werden, ſondern es behält eine jede Natur ihr Weſen und Eigenſchaf-

ten.“ „Es hat der Sohn Gottes ſelbſt wahrhaftig, doch nach der angenommenen menſchlichen Natur gelitten und iſt wahrhaftig geſtorben, wiewohl die göttliche Natur weder leiden, noch ſterben kann.“ „Iſt recht geredet: Gottes Sohn leidet. Denn obwohl das eine Stück (daß ich ſo rede) als die Gottheit nicht leidet, ſo leidet dennoch die Perſon, welche Gott iſt, am andern Stück als an der Menſchheit; denn in der Wahrheit iſt Gottes Sohn für uns gekreuzigt, das iſt die Perſon, die Gott iſt; denn ſie iſt, Sie (ſage ich) die Perſon iſt gekreuzigt nach der Menſchheit.“ „Die Perſon iſts, die alles thut und leidet, eins nach dieſer Natur, das andre nach jener Natur, wie das alles die Gelehrten wohl wiſſen.“ Concordienb. Erklär. Art. 8. So ſind alſo nur in der Perſon, d. h. nur in einem Nomen proprium, nur dem Namen nach, aber nicht im Weſen, nicht in der Wahrheit die beiden Naturen zur Einheit verbunden. **Quando dicitur: Deus est homo vel homo est Deus, propositio ejusmodi vocatur personalis. Ratio est, quia unionem personalem in Christo supponit. Sine tali enim naturarum in Christo unione nunquam dicere potuissem Deum esse hominem aut hominem esse Deum.... Abstracta autem naturae de se invicem enuntiari non posse, longe est manifestissimum.... Dicere itaque non licet, divina natura est humana aut deitas est humanitas et vice versa. J. F. Buddei (Comp. Inst. Theol. dogm. l. IV. c. II. §. 11.)** So iſt alſo die Einheit des göttlichen und menſchlichen Weſens in der Incarnation nur eine Täuſchung, eine Illuſion. Das alte Diſſidium von Gott und Menſch liegt auch ihr noch zu Grunde und wirkt um ſo verderblicher, iſt um ſo häßlicher, als es ſich hinter den Schein, hinter die Imagination der Einheit verbirgt. Darum war auch der Socinianismus nichts weniger als flach, wenn er wie die Trinität, ſo auch das Compoſitum des Gottmenſchen negirte — er war nur conſequent, nur wahrhaft. Gott war ein dreiperſönliches Weſen und doch ſollte er zugleich ſchlecht-

Digitized by Google

hin einfach ein **ens simplicissimum** ſein, ſo läugnete die Einfachheit die Trinität; Gott war Gott-Menſch und doch ſollte die Gottheit nicht von der Menſchheit tangirt oder aufgehoben werden, d. h. weſentlich von ihr geſchieden ſein; ſo läugnete die Unvereinbarkeit der göttlichen und menſchlichen Beſtimmungen die Einheit der beiden Weſen. Wir haben demnach ſchon im Gott-Menſchen ſelbſt den Läugner, den Erzfeind des Gottmenſchen, den Rationalismus, nur daß er hier zugleich noch mit ſeinem Gegenſatze behaftet war. Der Socinianismus negirte alſo nur, was der Glaube ſelbſt negirte, zugleich aber im Widerſpruch mit ſich wieder behauptete; er negirte nur einen Widerſpruch, nur eine Unwahrheit.

Gleichwohl haben aber doch auch wieder die Chriſten die Menſchwerdung Gottes als ein Werk der Liebe gefeiert, als eine Selbſtaufopferung Gottes, als eine Verläugnung ſeiner Majeſtät — **Amor triumphat de Deo** — denn die Liebe Gottes iſt ein leeres Wort, wenn ſie nicht als wirkliche Aufhebung ſeines Unterſchieds vom Menſchen gefaßt wird. Wir haben daher im Mittelpunkt des Chriſtenthums den am Schluß entwickelten Widerſpruch von Glaube und Liebe. Der Glaube macht das Leiden Gottes zu einem Scheine, die Liebe zu einer Wahrheit. Nur auf der Wahrheit des Leidens beruht der wahre, poſitive Eindruck der Incarnation. So ſehr wir daher den Widerſpruch und Zwieſpalt zwiſchen der menſchlichen und göttlichen Natur im Gottmenſchen hervorgehoben haben, ſo ſehr müſſen wir hinwiederum die Gemeinſchaft und Einheit derſelben hervorheben, vermöge welcher Gott wirklich Menſch und der Menſch wirklich Gott iſt. Hier haben wir darum den unwiderſprechlichen, unumſtößlichen und zugleich ſinnfälligen Beweis, daß der Mittelpunkt, der höchſte Gegenſtand des Chriſtenthums nichts andres als der Menſch iſt, daß die Chriſten das menſchliche Individuum als Gott und Gott als das menſchliche Individuum angebetet haben. „Lebendig machen, alles Gericht und alle Gewalt haben im Himmel und auf Erden, alles in ſeinen Händen haben, alles unter

ſeinen Füßen unterworfen haben, von Sünden reinigen u. ſ. w. ſind .... göttliche unendliche Eigenſchaften, welche doch nach Ausſage der Schrift dem Menſchen Chriſti gegeben und mitgetheilt ſind." „Daher gläuben, lehren und bekennen wir, daß des Menſchen Sohn .... jetzt nicht allein als Gott, ſondern auch als Menſch Alles weiß, Alles vermag, allen Creaturen gegenwärtig iſt." „Demnach verwerfen und verdammen wir ..... 15) daß er (der Sohn Gottes) nach der menſchlichen Natur der Allmächtigkeit und anderer Eigenſchaften göttlicher Natur allerding nicht fähig ſei." Concordienb. ſummar. Begr. u. Erklär. Art. 8. Unde et sponte sua fluit, Christo etiam qua humanam naturam spectato cultum religiosum deberi. Buddeus. l. c. l. IV. c. II. §. 17. Daſſelbe lehren ausdrücklich die Kirchenväter und Katholiken. Z. B. Eadem adoratione adoranda in Christo est divinitas et humanitas.... Divinitas intrinsece inest humanitati per unionem hypostaticam: ergo humanitas Christi seu Christus ut homo potest adorari absoluto cultu latriae. Theol. Schol. (sec. Thomam Aq. P. Mezger. T. IV. p. 124.) Zwar heißt es: nicht der Menſch, nicht Fleiſch und Blut für ſich ſelbſt, ſondern das mit Gott verbundne Fleiſch wird angebetet, ſo daß der Cultus nicht dem Fleiſche oder dem Menſchen, ſondern Gott gilt. Aber es iſt hier wie mit dem Heiligen- und Bilderdienſte. Wie der Heilige nur im Bilde, Gott nur im Heiligen verehrt wird, weil man das Bild, den Heiligen ſelbſt verehrt, ſo wird Gott nur im menſchlichen Fleiſche angebetet, weil das menſchliche Fleiſch ſelbſt angebetet wird. Was im Bewußtſein der Religion Prädicat iſt, iſt im Weſen, im ihr ſelbſt verborgnen Grunde derſelben das wahre Subject. Gott wird Fleiſch, Menſch, weil ſchon im Grunde der Menſch Gott iſt. Wie könnte es Dir nur in den Sinn kommen, das menſchliche Fleiſch mit Gott in ſo innige Beziehung und Berührung zu bringen, wenn es Dir etwas Unreines, Niedriges, Gottes Unwürdiges wäre? Wenn

der Werth, die Würde des menſchlichen Fleiſches nicht in ihm ſelbſt liegt, warum machſt Du nicht andres, nicht thieriſches Fleiſch zur Wohnſtätte des göttlichen Geiſtes." Zwar heißt es: der Menſch iſt nur das Organ „in, mit und durch" welches die Gottheit wirket „wie die Seele im Leibe." Aber auch dieſer Einwand iſt durch das eben Geſagte ſchon widerlegt. Gott wählte den Menſchen zu ſeinem Organ, ſeinem Leibe, weil er nur im Menſchen ein ſeiner würdiges, ein ihm paſſendes, wohlgefälliges Organ fand. Wenn der Menſch gleichgültig iſt, warum incarnirte ſich denn Gott nicht in einem Thiere? So kommt Gott nur aus dem Menſchen in den Menſchen. Die Erſcheinung Gottes im Menſchen iſt nur eine Erſcheinung von der Göttlichkeit und Herrlichkeit des Menſchen. **Noscitur ex alio, qui non cognoscitur ex se** — dieſer triviale Spruch gilt auch hier. Gott wird erkannt aus dem Menſchen, den er mit ſeiner perſönlichen Gegenwart und Einwohnung beehrt, und zwar als ein menſchliches Weſen, denn was einer bevorzugt, auserwählt, liebt, das iſt ſein gegenſtändliches Weſen ſelbſt; und der Menſch wrid aus Gott erkannt, und zwar als ein göttliches Weſen, denn nur Gotteswürdiges, nur Göttliches kann Object, kann Organ und Wohnſitz Gottes ſein. Zwar heißt es ferner: es iſt nur dieſer Jeſus Chriſtus ausſchließlich allein, kein andrer Menſch ſonſt, der als Gott verehrt wird. Aber auch dieſer Grund iſt eitel und nichtig. Chriſtus iſt zwar Einer nur, aber Einer für Alle. Er iſt Menſch, wie wir, „unſer Bruder und wir ſind Fleiſch von ſeinem Fleiſche und Bein von ſeinem Bein." Jeder erkennt daher ſich in Chriſto, jeder findet ſich in ihm repräſentirt. „Fleiſch und Blut verkennt ſich nicht." Man mag ſich daher drehen und wenden, läugnen und lügen ſo viel als man will: es ſteht unumſtößlich feſt: die Chriſten beten das menſchliche Individuum an als das höchſte Weſen — als Gott. Freilich nicht mit Bewußtſein; denn dieß eben conſtituirt die Illuſion des religiöſen Princips. Aber in dieſem Sinne beteten

auch die Heiden nicht die Götterſtatüe an; denn auch dem frommen Heiden war die Götterſtatüe keine Statüe, ſondern der Gott ſelbſt. Aber dennoch beteten ſie eben ſo gut die Statüe an, als die Chriſten das menſchliche Individuum, ob ſie es gleich natürlich nicht Wort haben wollen.

Und die Chriſten haben nicht nur das menſchliche Individuum nach ſeinem Weſen; ſie haben ſelbſt — was eine ganz natürliche Conſequenz iſt — den Körper des menſchlichen Individuums — was iſt das Individuum ohne Leib? — ja ſelbſt die einzelnen Theile dieſes Körpers angebetet. So findet ſich z. B. unter den — ich weiß nicht mehr, aber es iſt hier gleichgültig, ob ächten oder unächten — Schriften des heiligen Bernhards eine **Rhythmica oratio ad unum quodlibet membrorum Christi patientis et a cruce pendentis,** worin folgende Stellen vorkommen, z. B.

Ad Pedes:

Plagas tuas rubicundas
Et fixuras tam profundas
Cordi meo fac inscribi
Ut configar totus tibi
Te modis amans omnibus.
Ne repellas me indignum
De tuis sanctis pedibus.
Coram cruce procumbentem
Hosque pedes complectentem
Jesu bone non me spernas.

Ad Manus:

Manus sanctae! vos amplector
Et gemendo condelector,
Grates ago plagis tantis
Clavis duris, guttis sanctis
Dans lacrymas cum osculis.
In cruore tuo lotum
Me commendo tibi totum.

Ad Latus:

Salve Latus Salvatoris,
In quo latet mel dulcoris,
In quo patet vis amoris,
Ex quo scatet fons cruoris.
In hac fossa me reconde,
Infer meum cor profunde,
Ubi latens incalescat
Et in pace conquiescat.

Digitized by Google

At faciem:
Salve caput cruentatum
Totum spinis coronatum.
. . . . Tuum caput hic inclina
In meis pausa brachiis.

Aehnliche Gedichte an die einzelnen Körpertheile Chriſti, nur ärmer an Geſchmack, Poeſie und Empfindung, aber reicher an blutdürſtigem Egoismus finden ſich in dem ſchon excerpirten Geſangbuch der evangeliſchen Brüdergemeinen.

Der Widerſpruch in den Sacramenten iſt der Widerſpruch vom Naturalismus und Supernaturalismus. Das Erſte in der Taufe iſt die Poſition des Waſſers. Si quis dixerit aquam veram et naturalem non esse de necessitate Baptismi atque ideo verba illa domini nostri Jesu Christi: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, ad metaphoram aliquam detorserit, anathema sit. Concil. Trident. (Sessio VII. Can. II. de Bapt.) De substantia hujus sacramenti sunt verbum et elementum.... Non ergo in alio liquore potest consecrari baptismus nisi in aqua. Petrus Lomb. (l. IV. dist. 3. c. 1. c. 5.) Ad certitudinem baptismi requiritur major quam unius guttae quantitas...... Necesse est ad valorem baptismi fieri contactum physicum inter aquam et corpus baptizati, ita ut non sufficiat, vestes tantum ipsius aqua tingi..... Ad certitudinem baptismi requiritur, ut saltem talis pars corporis abluatur, ratione cujus homo solet dici vere ablutus, v. 9. collum, humeri, pectus et praesertim caput. Theolog. Schol. (P. Mezger Aug. Vind. 1695. T. IV. p. 230—31.) Es kommt alſo weſentlich auf das Waſſer an. Aber nun kommt die Negation des Waſſers. Die Bedeutung der Taufe iſt nicht die natürliche Kraft des Waſſers, ſondern vielmehr die übernatürliche, allmächtige Kraft des Wortes Gottes, welches das Waſſer zu einem Sacrament eingeſetzt und nur vermittelſt dieſes Stoffes auf eine übernatürliche, wun-

derbare Weiſe ſich dem Menſchen mittheilt, aber eben ſo gut auch irgend einen anderen beliebigen Stoff wählen könnte, um die nämliche Wirkung hervorzubringen. So ſagt z. B. Luther: „Alſo faſſe nun den Unterſchied, daß viel ein ander Ding iſt Taufe, denn alle andere Waſſer, nicht des natürlichen Weſens halben, ſondern daß hie etwas edleres darzu kömmt. Denn Gott ſelbſt ſeine Ehre hinanſetzet, ſeine Kraft und Macht daran legt .... wie auch Sct. Auguſtin gelehret hat: accedat verbum ad elementum et fit sacramentum.“ (Der große Katechismus.)

Aber wie mit dem Waſſer in der Taufe, die nichts ohne das Waſſer iſt, obgleich es an ſich gleichgültig iſt, eben ſo iſt es mit dem Wein und Brot in der Euchariſtie, ſelbſt bei den Katholiken, wo doch die Subſtanz von Brot und Wein durch die Gewalt der Allmacht deſtruirt wird. Accidentia eucharistica tamdiu continent Christum, quamdiu retinent illud temperamentum, cum quo connaturaliter panis et vini substantia permaneret: ut econtra, quando tanta fit temperamenti dissolutio, illorumque corruptio, ut sub iis substantia panis et vini naturaliter remanere non posset, desinunt continere Christum. Theol. Schol. (Mezger l. c. p. 292.) Das heißt alſo: ſo lange das Brot Brot bleibt, ſo lange bleibt das Brot Fleiſch; iſt das Brot weg, iſt auch das Fleiſch weg. Daher muß auch eine gehörige Portion Brot, wenigſtens eine ſo große, daß das Brot als Brot erkennbar iſt, zugegen ſein, um conſecrirt werden zu können. (Ebend. p. 284.) Uebrigens iſt die katholiſche Transſubſtantiation, die conversio realis et physica totius panis in corpus Christi nur eine conſequente Fortſetzung von den Wundern im A. u. N. T. Aus der Verwandlung des Waſſers in Wein, des Stabes in eine Schlange, der Steine in Waſſerbrunnen (Pſalm 114), aus dieſen bibliſchen Transſubſtantiationen erklärten und begründeten die Katholiken die Verwandlung des Brotes in Fleiſch. Wer einmal an jenen Verwandlungen keinen Anſtoß nimmt, der hat kein Recht, keinen Grund,

dieſe Verwandlung zu beanſtanden. Das Princip der proteſtantiſchen Abendmahlslehre widerſpricht nicht weniger der Vernunft, als das katholiſche. Absurda minus offendent eum, qui meminerit de rebus coelestibus ex verbo Dei, non ex Geometria faciendum esse judicium. Melanchthon Ep. ad Oecolampadium de S. Coena.) Camerarius Vita Mel. ed. Strobel p. 405.) Quis Deum devoret in coena? quis sanguinem illius bibat? Noli tu tumultuari Carolstadi: Nam multa sunt quae rationi adversantur, vera tamen sunt et verbo Dei nituntur: itaque non ingenio humano, sed vera fide apprehendenda sunt. Quid enim tam absurdum dictu, quam aqua peccatum ablui? Quid tam absonum, quam esu pomi totum genus humanum in aeternum exitium praecipitari? N. Frischlini Phasma. Act. III. Sc. III. Auch die Proteſtanten nahmen in der Abendmahlslehre ebenſo wie die Katholiken zur Allmacht, der Quelle aller vernunftwiderſprechenden Vorſtellungen, ihre Zuflucht. (Concord. ſumm. Begr. Art. 7. Affir. 3. Negat. 13.)

Ein köſtliches, ja wahrhaft incomparables und zugleich höchſt lehrreiches Exempel von der theologiſchen Unbegreiflichkeit und Uebernatürlichkeit liefert die in Betreff des Abendmahls (Concordienbuch ſummar. Begr. Art. 7.) gemachte Unterſcheidung zwiſchen Mündlich und Fleiſchlich oder Natürlich. „Wir gläuben, lehren und bekennen, daß der Leib und Blut Chriſti nicht allein geiſtlich durch den Glauben, ſondern auch mündlich, doch nicht auf kapernaitiſche, ſondern übernatürliche, himmliſche Weiſe, um der ſacramentlichen Vereinigung willen, mit dem Brote und Wein empfangen werden." Probe namque discrimen inter manducationem oralem et naturalem tenendum est. Etsi enim oralem manducationem adseramus atque propugnemus, naturalem tamen non admittimus .... Omnis equidem manducatio naturalis etiam oralis est, sed non vicissim oralis manducatio

statim est naturalis .... Unicus itaque licet sit actus, unicumque organum, quo panem et corpus Christi, itemque vinum et sanguinem Christi accipimus, modus (ja wohl der modus) nihilominus maximopere differt, cum panem et vinum modo naturali et sensibili, corpus et sanguinem Christi simul equidem cum pane et vino, at modo supernaturali et insensibili, qui adeo etiam a nemine mortalium (ſicherlich auch von keinem Gotte) explicari potest, revera interim et ore corporis accipiamus. Jo. Fr. Buddeus (l. c. Lib. V. c. I. §. 15.) Welch' eine Heuchelei! Mit demſelben Munde, womit er ſeinen Gott zwiſchen die Lippen preßt und ſein Blut in ſich ſaugt, um ſich ſeiner wirklichen, d. i. fleiſchlichen Exiſtenz zu verſichern, mit demſelben Munde läugnet der Chriſt und zwar im heiligſten Momente ſeiner Religion, die fleiſchliche Gegenwart, den fleiſchlichen Genuß Gottes. So läugnet er alſo auch hier, daß er das Fleiſch befriedigt, während er es in der That befriedigt.

Der Widerſpruch der chriſtlichen Religion iſt der Widerſpruch von Glaube und Liebe.

Der Glaube opfert die Liebe zur Liebe der Liebe zu Gott als einem vom Menſchen unterſchiednen perſönlichen Weſen auf. Wohl iſt Gott der myſtiſche Gattungsbegriff der Menſchheit — was die Religion dadurch ausſpricht, daß ſie Gott zum gemeinſamen Vater der Menſchen macht — und wer daher Gott liebt, liebt inſofern die Menſchen. Die Liebe zu Gott iſt die myſtiſche Liebe zum Menſchen. Aber Gott iſt nicht nur das gemeinſame — er iſt auch ein beſondres Weſen, ein Weſen für ſich — ein Subject. Wie ſich daher theoretiſch in dem Satze: Gott iſt die Liebe, das Subject von dem Prädicat der Liebe unterſcheidet, ſo ſcheidet ſich auch nothwendig praktiſch das Weſen, die Perſönlichkeit Gottes von der Liebe. Wo ſich das Weſen von der Liebe ſcheidet, entſpringt die Willkühr. Die Liebe handelt aus Nothwen-

digkeit, die Perſönlichkeit aus Willkühr. Die Perſönlichkeit bewährt ſich als Perſönlichkeit nur durch Willkühr; die Perſönlichkeit iſt herrſchſüchtig, ehrgeizig; ſie will ſich nur geltend machen. Die höchſte Feier Gottes als eines perſönlichen Weſens iſt daher die Feier Gottes als eines ſchlechthin unumſchränkten, willkührlichen Weſens. Die Perſönlichkeit als ſolche iſt indifferent gegen alle ſubſtanziellen Beſtimmungen; die innere Nothwendigkeit, der Weſensdrang erſcheint ihr als Zwang. Hier haben wir das Geheimniß der chriſtlichen Liebe. Die Liebe Gottes als Prädicat eines perſönlichen Weſens hat hier die Bedeutung der Gnade: Gott iſt ein gnädiger Herr, wie er im Judenthum ein ſtrenger Herr war. Die Gnade iſt die beliebige Liebe — die Liebe, die nicht aus innerem Weſensdrang handelt, ſondern was ſie thut, auch nicht thun, ihren Gegenſtand, wenn ſie wollte, auch verdammen könnte — alſo die grundloſe, die unweſentliche, die willkührliche, die abſolut ſubjective, die nur perſönliche Liebe. Wo die Liebe in dieſem Sinne erfaßt wird, da wird daher eiferſüchtig darüber gewacht, daß der Menſch ſich nichts zum Verdienſte anrechne, daß der göttlichen Perſönlichkeit allein das Verdienſt bleibe; da wird ſorgfältigſt jeder Gedanke an eine Nothwendigkeit beſeitigt, um auch ſubjectiv durch das Gefühl der Verbindlichkeit und Dankbarkeit ausſchließlich die Perſönlichkeit feiern und verherrlichen zu können. Die Juden vergötterten den Ahnenſtolz; die Chriſten dagegen verklärten und verwandelten das jüdiſch-ariſtokratiſche Princip des Geburtsadels in das demokratiſche Princip des Verdienſtadels. Der Katholik macht die Seligkeit vom Verdienſte des Werkes, der Proteſtant vom Verdienſte des Glaubens abhängig. Aber der Begriff der Verbindlichkeit und Verdienſtlichkeit verbindet ſich nur mit einer Handlung, einem Werke, das nicht von mir gefordert werden kann oder nicht nothwendig aus meinem Weſen hervorgeht. Die Werke des Dichters, des Philoſophen können nur äußerlich betrachtet unter den Geſichtspunkt der Verdienſtlichkeit geſtellt werden.

Digitized by Google

Sie ſind Werke des Genies — nothgedrungne Werke: der Dichter mußte dichten, der Philoſoph philoſophiren. Die höchſte Selbſtbefriedigung lag für ſie in der beziehungs- und rückſichtsloſen Thätigkeit des Schaffens. Eben ſo iſt es mit einer wahrhaft edlen moraliſchen Handlung. Für den edlen Menſchen iſt die edle Handlung eine natürliche: er zweifelt nicht, ob er ſie thun ſoll, er legt ſie nicht auf die Wage der Wahlfreiheit; er muß ſie thun. Nur wer ſo handelt, iſt auch ein zuverläſſiger Menſch. Die Verdienſtlichkeit führt immer die Vorſtellung mit ſich, daß man etwas, ſo zu ſagen, nur aus Luxus, nicht aus Nothwendigkeit thut. Die Chriſten feierten nun wohl die höchſte Handlung in ihrer Religion, die Menſchwerdung Gottes als ein Werk der Liebe. Aber die chriſtliche Liebe hat inſofern, als ſie ſich auf den Glauben ſtützt, auf die Vorſtellung Gottes als eines Herrn, eines **Dominus,** die Bedeutung eines Gnadenactes, einer an ſich Gott überflüſſigen, bedürfnißloſen Liebe. Ein gnädiger Herr iſt ein ſolcher, der von ſeinem Rechte abläßt, ein Herr, der thut aus Gnade, was er als Herr zu thun nicht nöthig hat, was über den ſtricten Begriff des Herrn hinausgeht. Gott hat als Herr nicht nur nicht die Pflicht, dem Menſchen wohlzuthun; er hat ſogar das Recht — denn er iſt durch kein Geſetz gebundner Herr — den Menſchen zu vernichten, wenn er will. Kurz, die Gnade iſt die unnothwendige Liebe, die Liebe im Widerſpruch mit dem Weſen der Liebe, die Liebe, die nicht Weſen, nicht Natur ausdrückt, die Liebe, welche der Herr, das Subject, die Perſon — Perſönlichkeit iſt nur ein abſtracter, moderner Ausdruck für Herrlichkeit — von ſich unterſcheidet als ein Prädicat, welches ſie haben und nicht haben kann, ohne deßwegen aufzuhören, ſie ſelbſt zu ſein. Nothwendig mußte ſich daher auch im Leben, in der Praxis des Chriſtenthums dieſer innere Widerſpruch realiſiren, das Subject vom Prädicat, der Glaube von der Liebe ſcheiden. Wie die Liebe Gottes zum Menſchen nur ein Gnadenact war, ſo wurde auch die Liebe des Menſchen zum Menſchen nur zu

einem Gnadenact des Glaubens. Die chriſtliche Liebe iſt der gnädige Glaube, wie die Liebe Gottes die gnädige Perſönlichkeit oder Herrſchaft. (Ueber die göttliche Willkühr ſ. z. B. J. A. Erneſti's ſchon oben citirte Abhandlung: **Vindiciae arbitrii divini.**)

Der Glaube hat ein böſes Weſen in ſich. Der chriſtliche Glaube, ſonſt nichts iſt der Grund der chriſtlichen Ketzerverfolgungen und Ketzerhinrichtungen. Der Glaube anerkennt den Menſchen nur unter der Bedingung, daß er Gott, d. h. den Glauben anerkennt. Der Glaube iſt die Ehre, die der Menſch Gott erweiſt. Und dieſe Ehre gebührt ihm unbedingt. Dem Glauben iſt die Baſis aller Pflichten der Glaube an Gott — der Glaube die abſolute Pflicht, die Pflichten gegen die Menſchen nur abgeleitete, untergeordnete Pflichten. Der Ungläubige iſt alſo ein rechtloſes — ein vertilgungswürdiges Subject. Was Gott negirt, muß ſelbſt negirt werden. Das höchſte Verbrechen iſt das Verbrechen der **laesae majestatis Dei.** Gott iſt dem Glauben ein perſönliches und zwar das allerperſönlichſte, unverletzlichſte, berechtigtſte Weſen. Die Spitze der Perſönlichkeit iſt die Ehre — eine Injurie gegen die höchſte Perſönlichkeit alſo nothwendig das höchſte Verbrechen. Die Ehre Gottes kann man nicht als eine zufällige, rohſinnliche, anthropomorphiſtiſche Vorſtellung desavouiren. Iſt denn nicht auch die Perſönlichkeit, auch die Exiſtenz Gottes eine ſinnliche, anthropomorphiſtiſche Vorſtellung? Wer die Ehre negirt, ſei ſo ehrlich, auch die Perſönlichkeit aufzuopfern. Aus der Vorſtellung der Perſönlichkeit ergibt ſich die Vorſtellung der Ehre, aus dieſer die Vorſtellung der religiöſen Injurie. **Quicunque Magistratibus male precatus fuerit, pro eorum arbitrio poenas luito; quicunque vero idem scelus erga Deum admiserit . . . lapidibus blasphemiae causa obruitur. Moses (III. 24, 15. 16.) Eos autem merito torqueri, qui Deum nesciunt, ut impios, ut injustos, nisi profanus nemo deliberat: quum parentem omnium et dominum**

omnium non minus sceleris sit ignorare, quam laedere. Minucii Fel. Oct. c. 35. Ubi erunt legis praecepta divinae, quae dicunt: honora patrem et matrem, si vocabulum patris, quod in homine honorari praecipitur, in Deo impune violatur? Cypriani Epist. 73. (ed. Gersdorf.) Si hi qui nummos adulterant morte mulctantur, quid de illis statuendum censemus, qui fidem pervertere conantur? Paulus Cortesius (in Sententias (Petri L.) III. l. dist. VII.) Si enim illustrem ac praepotentem virum nequaquam exhonorari a quoquam licet, et si quisquam exhonoraverit, decretis legalibus reus sistitur et injuriarum auctor jure damnatur: quanto utique majoris piaculi crimen est, injuriosum quempiam Deo esse? Semper enim per dignitatem injuriam perferentis, crescit culpa facientis, quia necesse est, quanto major est persona ejus qui contumeliam patitur, tanto major sit noxa ejus, qui facit. Alſo ſpricht Salvianus (de gubernat. Dei l. VI. p. 218. edit. cit.), Salvianus, den man genannt Magistrum Episcoporum, sui saeculi Jeremiam, Scriptorem Christianissimum, Orbis christiani magistrum. Aber die Häreſie, der Unglaube überhaupt — die Häreſie iſt nur ein beſtimmter, beſchränkter Unglaube — iſt eine Blasphemie, alſo das höchſte, ſtrafbarſte Verbrechen. So ſchreibt, um von unzähligen Beiſpielen nur eines anzuführen, J. Oecolampadius an Servet: dum non summam patientiam prae me fero, dolens Jesum Christum filium Dei sic dehonestari, parum christiane tibi agere videor. In aliis mansuetus ero: in blasphemiis quae in Christum, non item. (Historia Mich. Serveti. H. ab Allwoerden Helmstadii 1727. p. 13.) Denn was iſt Blasphemie? Jede Negation einer Vorſtellung, einer Beſtimmung, wobei die Ehre Gottes, die Ehre des Glaubens betheiligt iſt. Servetus fiel als ein Opfer des chriſtlichen Glaubens. Calvin ſagte noch zwei Stunden vor ſeinem Tode zu Servet: Ego vero ingenue praefatus, me nun-

Digitized by Google

quam privatas injurias fuiſſe perſecutum, und ſchied von ihm mit bibelfeſter Geſinnung: ab haeretico homine, qui αὐτοκατάκριτος peccabat, secundum Pauli praeceptum discessi (ibid. p. 120). Es war alſo keineswegs perſönlicher Haß, wenn auch dieſer mit im Spiel geweſen ſein mag, es war der religiöſe Haß, der S. auf den Scheiterhaufen brachte — der Haß, der aus dem Weſen des Glaubens entſpringt. Selber Melanchthon billigte bekanntlich Servets Hinrichtung. Die Schweizer Theologen, welche die Genfer um ihren Rath fragten, erwähnten zwar in ihren Antworten ſchlangenkluger Weiſe nichts von der Todesſtrafe, aber ſtimmten doch darin mit den Genfern überein, horrendos Serveti errores detestandos esse, severiusque idcirco in Servetum animadvertendum. Alſo keine Differenz im Princip, nur in der Art und Weiſe der Beſtrafung. Selbſt Calvin war ſo chriſtlich, daß er die grauſame Todesart, wozu der Genfer Senat S. verurtheilte, mildern wollte. Auch die ſpätern Chriſten und Theologen billigten noch die Hinrichtung Servets. (S. hierüber z. B. M. Adami Vita Calvini p. 90. Vita Bezae p. 207. Vitae Theol. exter. Francof. 1618). Wir haben daher dieſe Hinrichtung als eine Handlung von allgemeiner Bedeutung — als ein Werk des Glaubens und zwar nicht des römiſch-katholiſchen, ſondern des reformirten, des auf die göttliche Offenbarung reducirten, des evangeliſchen Glaubens anzuſehen. — Daß man die Ketzer nicht durch Gewalt zum Glauben zwingen müſſe, dieß allerdings behaupteten die meiſten Kirchenlichter, aber gleichwohl lebte in ihnen doch der boshafteſte Ketzerhaß. So ſagt z. B. der heilige Bernhard (Super Cantica S. 66.) in Betreff der Ketzer: Fides suadenda est, non imponenda, aber er ſetzt ſogleich hinzu: quamquam melius procul dubio gladio coercerentur, illius videlicet, qui non sine causa gladium portat, quam in suum errorem multos trajicere permittantur. — Wenn der jetzige Glaube keine ſolchen eclatanten Greuelthaten mehr hervorbringt, ſo kommt das nur daher, daß unſer Glaube kein

unbedingter, entſchiedner, lebendiger, ſondern vielmehr ein ſkep=tiſcher, eklektiſcher, ungläubiger, durch die Macht der Kunſt und Wiſſenſchaft gebrochner und gelähmter Glaube iſt. Wo keine Ketzer mehr verbrannt werden, da hat der Glaube ſelbſt kein Feuer mehr im Leibe. Der Glaube, der erlaubt Anderes zu glauben, verzichtet auf ſeinen göttlichen Urſprung, degradirt ſich ſelbſt zu einer nur ſubjectiven Meinung. Der Glaube, der Andern den Zweifel an ſich geſtattet, iſt ein dubiöſer, ein an ſich ſelbſt zweifelnder Glaube. Nicht dem chriſtlichen Glauben, nicht der chriſtlichen d. h. der durch den Glauben beſchränkten Liebe, nein! dem Zweifel an dem chriſtlichen Glauben, dem Sieg der religiöſen Skepſis, den Freigeiſtern, den Häretikern verdanken wir die Toleranz der Glaubensfreiheit. Die von der chriſtlichen Kirche verfolgten Ketzer nur verfochten die Glaubensfreiheit. Die chriſtliche Freiheit iſt Freiheit nur im Unweſentlichen, den Grundartikel des Glaubens gibt ſie nicht frei.

Der Glaube ſcheidet den Menſchen vom Menſchen, ſetzt an die Stelle der naturbegründeten Einheit und Liebe eine übernatürliche — die Einheit des Glaubens. Inter Christianum et gentilem non fides tantum debet, sed etiam vita distinguere ... Nolite, ait Apostolus, jugum ducere cum infidelibus... Sit ergo inter nos et illos maxima separatio. Hieronymus (Epist. Caelantiae matronae). ... Prope nihil gravius quam copulari alienigenae ... Nam cum ipsum conjugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oporteat: quomodo potest conjugium dici ubi non est fidei concordia? ... Saepe plerique capti amore feminarum fidem suam prodiderunt. Ambrosius. Ep. 70. Lib. IX. Non enim licet christiano cum gentili vel judaeo inire conjugium. Petrus L. (l. IV. dist. 39. c. 1.) Auch dieſe Scheidung iſt keineswegs unbibliſch. Wir ſehen ja vielmehr, daß die Kirchenväter ſich gerade auf die Bibel berufen. Die

bekannte Stelle des Apoſtels in Betreff der Ehen zwiſchen Heiden und Chriſten bezieht ſich nur auf Ehen, die ſchon vor dem Glauben beſtanden, nicht auf ſolche, die erſt geſchloſſen werden ſollen. Man ſehe, was hierüber ſchon Petrus L. ſagt in dem eben citirten Buche. Qui amat patrem et matrem plus quam me, non est me dignus Matth. 10 ... in hoc vos non agnosco parentes, sed hostes ... Alioquin quid mihi et vobis? Quid a vobis habeo nisi peccatum et miseriam? Bernardus (Epist. 111. Ex persona Heliae monachi ad parentes suos.) Etsi impium est, contemnere matrem, contemnere tamen propter Christum piissimum est. Bernhardus (Ep. 104. S. auch Epist. 351. ad Hugonem novitium.) Audi sententiam Isidori: multi canonicorum, monachorum ... temporali salute suorum parentum perdunt animas suas ... Servi Dei qui parentum suorum utilitatem procurant a Dei amore se separant. De Modo bene vivendi (S. VII.). Omnem hominem fidelem judica tuum esse fratrem. (ibid. Sermo 13.) Ambrosius dicit, longe plus nos debere diligere filios quos de fonte levamus, quam quos carnaliter genuimus. (Petrus L. l. IV. dist. 6. c. 5. addit. Henr. ab Vurim.) Ut Episcopi vel clerici in eos qui Catholici Christiani non sunt, etiam si consanguinei fuerint, nec per donationes rerum suarum aliquid conferant. Concil. Carthag. III. can. 13. (Summa Carranza). Cum haereticis nec orandum, nec psallendum. Concil. Carthag. IV. can. 72. (ibid.)

Der Glaube hat die Bedeutung der Religion, die Liebe nur die der Moral. Dieß hat beſonders entſchieden der Proteſtantismus ausgeſprochen. Der Ausdruck, daß die Liebe nicht vor Gott gerecht mache, ſondern nur der Glaube, ſagt eben nichts weiter aus, als daß die Liebe keine religiöſe Kraft und Bedeutung habe. (S. Apologia der augsburgiſchen Confeſſ. Art. 3. Von der Liebe und Erfüllung des Geſetzes.) Zwar heißt es hier: „Darum was die Scholaſtici von der

Digitized by Google

Liebe Gottes reden, iſt ein Traum und iſt unmöglich Gott zu lieben, ehe wir durch den Glauben die Barmherzigkeit erkennen und ergreifen. Denn alsdann erſt wird Gott **objectum amabile**, ein lieblich, ſelig Anblick." Es wird alſo hier zum eigentlichen Object des Glaubens die Barmherzigkeit, die Liebe gemacht. Allerdings unterſcheidet ſich zunächſt der Glaube auch nur dadurch von der Liebe, daß er außer ſich ſetzt, was die Liebe in ſich ſetzt. Allerdings iſt der Glaube im proteſtantiſchen Sinne der Glaube an die Vergebung der Sünde, der Glaube an die Gnade, der Glaube an Chriſtus, als den für den Menſchen ſterbenden und leidenden Gott, ſo daß der Menſch, um die ewige Seligkeit zu erlangen, nichts weiter ſeinerſeits zu thun hat, als dieſe Hingebung Gottes für ihn ſelbſt wieder hingebend, d. i. gläubig, zuverſichtlich anzunehmen. Aber Gott iſt nicht allein als Liebe Gegenſtand des Glaubens. Im Gegentheil der charakteriſtiſche Gegenſtand des Glaubens als Glaubens iſt Gott als Subject. Oder iſt etwa ein Gott, der dem Menſchen kein Verdienſt gönnt, der Alles nur ſich ausſchließlich vindicirt, eiferſüchtig über ſeiner Ehre wacht, iſt ein ſolcher ſelbſtſüchtiger Gott ein Gott der Liebe?

Die aus dem Glauben hervorgehende Moral hat zu ihrem Princip und Kriterium nur den Widerſpruch mit der Natur, mit dem Menſchen. Wie der höchſte Gegenſtand des Glaubens der iſt, welcher der Vernunft am meiſten widerſpricht, die Euchariſtie, ſo iſt nothwendig die höchſte Tugend der dem Glauben getreuen und gehorſamen Moral die, welche am meiſten der Natur widerſpricht. Die dogmatiſchen Wunder haben conſequent moraliſche Wunder in ihrem Gefolge. Die übernatürliche Moral iſt die natürliche Schweſter des übernatürlichen Glaubens. Wie der Glaube die Natur außer dem Menſchen, ſo überwindet die Glaubensmoral die Natur im Menſchen. Dieſen praktiſchen Supernaturalismus, deſſen epigrammatiſche Spitze die „Jungferſchaft, die Schweſter der Engel, die Königin der Tugenden, die Mutter alles Guten" iſt (ſ. A. v. Buchers: Geiſtliches Such-

verloren. Sämmtl. W. B. VI. 151.) hat insbeſondre der Katholicismus ausgebildet, denn der Proteſtantismus hat nur das Princip feſtgehalten, aber die nothwendigen Conſequenzen deſſelben willkührlich, eigenmächtig weggeſtrichen, hat ſich nur den chriſtlichen Gedanken, aber nicht die chriſtliche Moral zu Gemüthe gezogen. Grandis igitur virtutis est et sollicitae diligentiae, superare quod nata sis: in carne non carnaliter vivere, tecum pugnare quotidie. Hieronymus Ep. Furiae Rom. nobilique viduae.) Quanto igitur natura amplius vincitur et premitur, tanto major gratia infunditur. Thomas a K. (imit. l. III. c. 54.) Esto robustus tam in agendo, quam in patiendo naturae contraria. (ibid. c. 49.) Beatus ille homo, qui propter te Domine, omnibus creaturis licentiam abeundi tribuit, qui naturae vim facit et concupiscentias carnis fervore spiritus crucifigit (c. 48.). Adhuc proh dolor! vivit in me verus homo, non est totus crucifixus. (ibid. c. 34. ſ. auch l. III. c. 19. l. II. c. 12.) Und dieſe Sätze ſind keineswegs nur ein Abdruck der frommen Individualität des Verfaſſers der Schrift de imitatione Christi; ſie drücken die ächte Moral des Katholicismus aus — die Moral, welche die Heiligen mit ihrem Leben beſtätigten und ſelbſt das ſonſt ſo weltliche Oberhaupt der Kirche ſanctionirte. So heißt es z. B. in der Canonizatio S. Bernhardi Abbatis per Alexandrum papam III. anno Ch. 1164. Litt. apost. ... primo ad Praelatos Eccles. Gallic.: In afflictione vero corporis sui usque adeo sibi mundum, seque mundo reddidit crucifixum, ut confidamus martyrum quoque eum merita obtinere sanctorum etc. Aus dieſem rein negativen Moralprincip kommt es auch, daß ſich innerhalb des Katholicismus ſelbſt dieſe craſſe Anſicht ausſprechen konnte und durfte, daß das bloße Martyrerthum auch ohne die Triebfeder der Liebe zu Gott himmliſche Seligkeit erwerbe.

Der Glaube opfert Gott den Menſchen auf. Das Menſchenopfer gehört ſelbſt zum Begriffe der Religion. Die

Digitized by Google

blutigen Menſchenopfer dramatiſiren nur dieſen Begriff. „Durch den Glauben opferte Abraham den Iſaak.“ Hebräer 11, 17. Quanto major Abraham, qui unicum filium voluntate jugulavit ... Jepte obtulit virginem filiam et idcirco in enumeratione sanctorum ab Apostolo ponitur. Hieronymus (Epist. Juliano). Ueber die Menſchenopfer in der jüdiſchen Religion ſiehe W. Vatke: die Religion des A. Teſtaments I. Th. p. 275—78. u. Daumer: „Tabu, Moloch und Sabbath.“ Auch in der chriſtlichen Religion iſt es nur das Blut, die Negation des Menſchenſohnes, wodurch der Zorn Gottes geſtillt, Gott mit dem Menſchen verſöhnt wird. Darum mußte ein reiner, ſchuldloſer Menſch als Opfer fallen. Solches Blut nur iſt koſtbar, ſolches nur hat verſöhnende Kraft. Und dieſes am Kreuze zur Beſänftigung des göttlichen Zorns vergoßne Blut genießen die Chriſten im Abendmahl zur Beſtärkung und Beſiegelung ihres Glaubens. Aber warum denn das Blut in der Geſtalt des Weins, das Fleiſch unter der Geſtalt des Brotes? Damit es nicht den Schein hat, als äßen die Chriſten wirklich Menſchenfleiſch, als tränken ſie wirklich Menſchenblut, damit nicht der natürliche Menſch, d. i. der homo verus beim Anblick von wirklichem Menſchenfleiſch und Blute vor den Myſterien des chriſtlichen Glaubens zurückſchaudert. Etenim ne humana infirmitas esum carnis et potum sanguinis in sumptione horreret, Christus velari et palliari illa duo voluit speciebus panis et vini. Bernard (edit. cit. p. 189—191). Sub alia autem specie tribus de causis carnem et sanguinem tradit Christus et deinceps sumendum instituit. Ut fides scil. haberet meritum, quae est de his quae non videntur, quod fides non habet meritum, ubi humana ratio praebet experimentum. Et ideo etiam ne abhorreret animus quod cerneret oculus; quod non habemus in usu carnem crudam comedere et sanguinem bibere ... Et etiam ideo ne ab incredulis religioni christianae insultaretur. Unde Augustinus: Nihil rationabilius, quam

ut sanguinis similitudinem sumamus, ut et ita veritas non desit et ridiculum nullum fiat a paganis, quod cruorem occisi hominis bibamus. Petrus Lomb. (Sent. lib. IV. dist. 11. c. 4.)

Aber wie das blutige Menſchenopfer in der höchſten Negation des Menſchen zugleich die höchſte Poſition deſſelben ausdrückt, denn nur deßwegen, weil das Menſchenleben für das Höchſte gilt, weil alſo das Opfer deſſelben das ſchmerzlichſte iſt, das Opfer, welches die größte Ueberwindung koſtet, wird es Gott dargebracht — eben ſo iſt auch der Widerſpruch der Euchariſtie mit der menſchlichen Natur nur ein ſcheinbarer. Auch ganz abgeſehen davon, daß Fleiſch und Blut mit Wein und Brot, wie der h. Bernhard ſagt, bemäntelt werden, d. h. in Wahrheit nicht Fleiſch, ſondern Brot, nicht Blut, ſondern Wein genoſſen wird — das Myſterium der Euchariſtie löſt ſich auf in das Geheimniß des Eſſens und Trinkens. „.... Alle alte chriſtliche Lehrer .... lehren, daß der Leib Chriſti nicht allein geiſtlich mit dem Glauben, welches auch außerhalb des Sacraments geſchieht, ſondern auch mündlich, nicht allein von gläubigen, frommen, ſondern auch von unwürdigen, ungläubigen, falſchen und böſen Chriſten empfangen werde." „So iſt nun zweierley Eſſen des Fleiſches Chriſti, eines geiſtlich .... Solch geiſtlich Eſſen aber iſt nichts andres als der Glaube .... Das andere Eſſen des Leibes Chriſti iſt mündlich oder ſacramentlich." (Concordienb. Erkl. Art. 7.) Was begründet alſo die ſpecifiſche Differenz der Euchariſtie? Eſſen und Trinken. Außer dem Sacrament wird Gott geiſtig, im Sacrament ſinnlich, mündlich genoſſen, d. h. getrunken und gegeſſen. Wie könnteſt Du aber Gott in Deinen Leib aufnehmen, wenn er Dir für ein Gottes unwürdiges Organ gälte? Schütteſt Du den Wein in ein Waſſergefäß? Ehrſt Du ihn nicht durch ein beſondres Glas? Faſſeſt Du mit Deinen Händen oder Lippen an, was Dich ekelt? Erklärſt Du nicht dadurch das Schöne allein für das Berührungswürdige? Sprichſt Du nicht die Hände und Lippen heilig,

wenn Du mit ihnen das Heilige ergreifſt und berührſt? Wenn alſo Gott gegeſſen und getrunken wird, ſo wird Eſſen und Trinken als ein göttlicher Act ausgeſprochen. Und dieß ſagt die Eucharistie, aber auf ein ſich ſelbſt widerſprechende, myſtiſche, heimliche Weiſe. Unſere Aufgabe iſt es jedoch, offen und ehrlich, deutlich und beſtimmt das Myſterium der Religion auszuſprechen. Das Leben iſt Gott, Lebensgenuß Gottesgenuß, wahre Lebensfreude wahre Religion. Aber zum Lebensgenuß gehört auch der Genuß von Speiſe und Trank. Soll daher das Leben überhaupt heilig ſein, ſo muß auch Eſſen und Trinken heilig ſein. Iſt dieſe Confeſſion Irreligion? Nun ſo bedenke man, daß dieſe Irreligion das analyſirte, explicirte, das unumwunden ausgeſprochene Geheimniß der Religion ſelbſt iſt. Alle Geheimniſſe der Religion reſolviren ſich zuletzt, wie gezeigt, in das Geheimniß der himmliſchen Seligkeit. Aber die himmliſche Seligkeit iſt nur die von den Schranken der Wirklichkeit entblößte Glückſeligkeit. Die Chriſten wollen ſo gut glückſelig ſein als die Heiden. Der Unterſchied iſt nur, daß die Heiden den Himmel auf die Erde, die Chriſten die Erde in den Himmel verſetzen. Endlich iſt, was iſt, was wirklich genoſſen wird; aber unendlich, was nicht iſt, was nur geglaubt und gehofft wird.

Druckfehler.

S. 43. Z. 15 v. o. ſt. auch l. alſo.
= 52. Z. 1 v. o. ſt. geiſtliche l. geiſtloſe.
= 93. Z. 15 v. o. ſt. nur l. darum.
= 194 trenne die Anmerkung: „Schon Faustus — cap. 11" von der folgenden Anmerkung: „Man leſe u. ſ. w."
= 315. Z. 2 v. o. ſt. göttliche l. gottloſe
= 351. Z. 12 v. u. ſt. der l. den.
= 444. Z. 17 v. o. ſt. den l. die.
= 447. Z. 5 v. o. ſt. Gedanken l. Glauben.

Digitized by Google

Digitized by Google

In meinem Verlage ſind folgende Werke erſchienen:

Liturgik oder Theorie

der

stehenden Kultusformen in der evangelischen Kirche,
nebst praktischen Beilagen,

verfaßt von

F. W. Klöpper,

Doctor der Theologie, Superintendent und Paſtor zu Bergen.

Gr. 8. 1841. (420 Seiten.) Broſchirt. 2 Thlr.

Symbolik

der

Moſaiſchen Stiftshütte.

Eine Vertheidigung
Dr. Luther's gegen Dr. Bähr.

Von

F. Friederich, Paſtor.

Mit 23 Tafeln Abbildungen. Gr. 8. 1841.
Broſch. 3 Thlr.

Leipzig im May 1841. **Otto Wigand.**

Digitized by Google

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

V 196.